عالم الفكر
العدد 4 المجلد 30 أبريل - يونيو 2002

البنيوية منهج أم محتوى؟

د. الزواوي بغوره (*)

مقدمة

ما إن صدرت الأعمال الأولى للبنيوية في منتصف الستينيات، من القرن العشرين، حتى تبعتها دراسات نقدية، متمحورة حول سؤال مركزي ما انفك يطرح في كل نقاش وحوار حول البنيوية وهو: هل البنيوية منهج أم محتوى؟ شكل أم مضمون؟ طريقة أم نظرية؟ [1] ولعل ما زاد في طرح هذا السؤال هو أن مؤسسي ودعاة البنيوية يؤكدون ويصرون في كل حديث ونقاش على أن البنيوية منهج علمي ولا علاقة لها بالنظريات الفلسفية والأيديولوجيات الشمولية، ومن هنا عمل خصومها ونقادها على التأكيد على أنها نظرية وليست منهجا، وأنها أيديولوجية جديدة بل وحتى تقليعة وصيحة إعلامية[2].

وحتى لا نكرر الأطروحات البنيوية والأطروحات المضادة لها، فإننا سنحاول مناقشة السؤال من جهة تاريخ وبنية العلوم والمعارف، وذلك من خلال تمشي إبستمولوجي لغوي، يضمن لنا الدراسة التاريخية والمعرفية والنقدية للسؤال، وعليه يتحتم علينا أن ننظر إلى البنيوية من الخارج والداخل، من التاريخ ومن البنية، من اللغة والواقع وفي ضوء التطورات والتحولات التي عرفتها هذه الحركة ضمن الحركة الفكرية العالمية.

ولأن هذه الحركة واسعة وتشمل أعمالا فكرية عديدة ومعقدة، فإن أي إجابة عن السؤال لا تراعي شروطا أساسية وخاصة، المشترك والنموذج والموقف النظري، فإنها ستواجه مشكلات الاختزال والتبسيط والتعميم التي ترفضها البنيوية والبحث العلمي عموما. من هنا فإن تقديم

(*) قسم الفلسفة جامعة منتوري - قسنطينه - الجزائر

دراسة إبستمولوجية تعمل على مناقشة البنية المعرفية والنموذج اللغوي قد يساعد على تخطي تلك العقبات وتقديم إجابة موضوعية، خاصة أنه ما إن نشرع في تحليل السؤال حتى تطرح علينا مجموعة من الأسئلة التي لا يمكن أن نلغي عنها صفة العمومية ومنها: ما المقصود بالبنيوية؟ هل هنالك بنيوية واحدة أم بنيويات وبأي معنى؟ ما العلاقة المعرفية بين المنهجي والمحتوى، وبين المنهجي والنظرية، وبين الشكل والمضمون؟ وما علاقتهما في البنيوية؟ ومن الناحية المنهجية هل يصح الحديث عن البنيوية بشكل عام أم هل من المفيد النظر إلى سؤال المنهج والمحتوى على ضوء علم من أعلامها ومجال من مجالاتها؟ وماذا يعني الحديث عما بعد البنيوية؟.

لا شك في أن البنيوية ليست منهجا مطبقا بطريقة واحدة، فما يقوم به «ليفي ستروس» يختلف عن «بارت» و«ألتوسير» و«فوكو» و«لاكان»، ولكن هنالك المشترك بينهم كأولوية البنيوي على التاريخي، وأسبقية اللغة على الواقع، وأهمية تأثير المنهج في النظرية والشكل في المحتوى، كما أنه ليس هنالك نظرية واحدة ولكن هنالك مواقف مشتركة كالموقف من الذات ومن اللغة ومن التاريخ... إلخ. من هنا ضرورة العمل على إظهار المبادئ المنهجية والنظرية التي تؤول إليها كل بنيوية. وعليه فإننا في الوقت الذي نسعى فيه إلى التخصيص سنعمل على التعميم. مركزين تحليلنا على النموذج الألسني الذي استعانت به البنيوية، وبذلك نكون قد قمنا بتمشي إبستمولوجي ولغوي: إبستمولوجي من حيث إظهار المبادئ والأصول التي تقوم عليها البنيوية، ولغوي من حيث تحليل النموذج اللساني للبنيوية، فالنموذج اللغوي كما صاغه دي سوسير قد ساد في الكثير من النقاشات الفكرية والعلمية في فرنسا وأوروبا، وذلك منذ منتصف الخمسينيات، وإن فيلسوفا من وزن «موريس ميردونتي» قد بدأ تدريس محاضرات دي سوسير منذ هذا التاريخ[٣]، واستمرت المناقشات إلى منتصف السبعينيات من القرن العشرين، حيث ظهرت نماذج ألسنية جديدة كاللسانيات التوليدية والتحويلية والسيميولوجية التي أسست لما يسمى بما بعد البنيوية وفلسفات ما بعد الحداثة.

لقد كانت البنيوية - ومنذ بدايتها - حركة علمية واسعة شملت العديد من العلوم والمجالات المعرفية، وطرحت منظورات جديدة لمختلف القضايا التي كانت الفلسفات السائدة - في ذلك الوقت - تعمل على تثبيتها كمسائل المعنى والحقيقة في الظواهرية والتأويلية، ومسائل التاريخ والأيديولوجية في الماركسية ومسائل الذات والالتزام في الوجودية، ومسائل العلم وتاريخ العلوم في الإبستمولوجيا، كما اغتنت هذه الحركة بما صاحبها من حركة نقدية داخلية وخارجية، وما أدت إليه من إعادة التفكير في العديد من نظرياتها، وذلك بعد أحداث مايو ١٩٦٨، التي أفرزت اتجاهات جديدة سميت بأسماء مختلفة: ما بعد البنيوية، البنيوية الجديدة، ما بعد الحداثة، الأركيولوجيا، الجينيالوجيا، الغراماتولوجيا، الفلاسفة الجدد... إلخ[٤].

ومن بين الدراسات الأولى التي خصصت للبنيوية، والتي حملت عنوانا يحمل أكثر من دلالة، وهو: ما البنيوية؟ حيث نقرأ تعريفا لها مفاده: «إنه إذا كانت كلمة البنيوية تعني شيئا معينا أو

تستجيب لشيء ما فإنها تعني طريقة جديدة في طرح وتفسير المشاكل في العلوم التي تناقش العلامة: طريقة بدأت مع لسانيات دي سوسير»[٥]. وعليه فإننا يجب أن نفهم أولا المعاني الجديدة للكلمات التي نستعملها، ومن هذه الكلمات المنهج والمحتوى وكيف يجب طرحهما: فهل هنالك منهج واحد وعام أم هنالك مناهج متنوعة بتنوع الميادين والموضوعات؟ هل نحن ما نزال في زمن المتعالي والكلي كما طرحته الفلسفات السابقة. أم أننا دخلنا في زمن فلسفات التنوع؟ وهل هنالك أصلا بنيوية ومنهج ومحتوى بنيوي؟ وهل البنيوية منهج أم فلسفة؟ وهل هنالك بنيوية واحدة أم بنيويات مختلفة؟ أليس هنالك على الأقل بنيويتان: شكلية وتكوينية؟ وكيف تحولت البنيوية إلى مجال لطرح مختلف المشكلات المعرفية والفكرية السابقة عليها؟ إنها أسئلة تزامنت وظهورالبنيوية[٦].

هنالك من يعرف البنيوية بعلومها فـ «تحت اسم البنيوية تجتمع علوم العلامة، وأنظمة العلامة»[٧]. هذا ما ينطبق على الوقائع الأنثروبولوجية، وأن ما تختلف عنه البنيوية هو في طرحها للعلاقة بين الدال والمدلول، وعليه فإن ما يميزها عن غيرها هو أنها لا تعالج الموضوعات بشكل مباشر، أي لا تقوم وفق النظرية المعرفية لموضوع الإدراك، لأن جديد البنيوية يكمن في العلاقة التي تقيمها بين الدال والمدلول، وعليه فإن تعريف البنيوية يتصل بـ «كل ما له علاقة بالعلامة الذي يستحق أن يكون علما»[٨].

هذا وقد برزت البنيوية كتوجه منهجي ونظري من خلال أعمال «كلود ليفي ستروس ١٩٠٨»، فقد كان كتابه «الأنثروبولوجيا البنيوية ١٩٥٨» «محاولة ممنهجة للكشف عن الأبنية العقلية الكلية العميقة، كما تتجلى في أنظمة القرابة والأبنية الاجتماعية الأكبر، ناهيك عن الأدب والفلسفة والرياضيات والأنماط النفسية اللاواعية التي تحرك السلوك الإنساني. ومنذ ذلك الحين اتخذت البنيوية أشكالا متنوعة في النظرية والمنهج على السواء» [٩]. ولقد تأكد هذا في كتابه الثاني «الفكر المتوحش ١٩٦٢»، حيث انتقد بشدة وجودية «سارتر»، الوجه البارز للفكر والثقافة الفرنسية في ذلك الوقت. من هنا يؤكد العديد من الدارسين للبنيوية، أنها هي ليفي ستروس [١٠]. وإذا كان عصرها قد انتهى فإن أعمال ليفي ستروس البنيوية ما تزال تتخلل الفكر الفرنسي وتساهم في صياغة «ما بعد البنيوية» أو البنيوية الجديدة[١١].

من هنا يصح القول أيضا، إن البنيوية تعد جزءا من تاريخ الفكر الفرنسي المعاصر. وإنها مثلت بديلا فكريا لحقبة تاريخية ولفلسفات فرنسية، مثلها مثل الماركسية والوجودية، ومحاولة جديدة لفهم التاريخ والمجتمع والثقافة على ضوء العلوم الإنسانية، ولقد: «انطوى هذا أساسا على تسليم مؤداه أن الاستخدام الناجح لطرائق الكشف عن القوانين العامة للغة، وما يتصل بذلك من كشف عن القوانين التي تحكم علاقتها بمختلف مجالات النشاط الإنساني، تتكون

أنساقه من أبنية عقلية مفترضة. وقد أثارت هذه الطبيعة للبنيوية اهتمام مجموعة من المفكرين وحفزتهم على تشييد مذاهب بنيوية كاملة خاصة بهم، في مقابل مذاهب أخرى مضادة، مما كان له تأثيره في الحياة السياسية والاجتماعية الفرنسية»[١٢]. إن هذا الوصف المقدم من قبل «كيرزويل» يؤكد أن النموذج ومنهجه قد أديا إلى نظريات وحتى إلى مذاهب، وترتب عليهما مواقف سياسية وفلسفية.

وعلى رغم الاختلافات الكبيرة التي تصل حد التناقض بين زعمائها، إلا أنها تبقى حركة تجمعها بعض الأصول المشتركة، مثل اللغة أو بعض المصطلحات ذات الجذر اللساني، والاهتمام بالرمزي، وبحقول معينة داخل العلوم الإنسانية، وبالموقف المنهجي القائم على تفسير الظواهر والحوادث على أساس تزامني، وهو ما أدى إلى أن تكون موضوع نقد من قبل الكثير من الاتجاهات الفكرية. وإذا كانت البنيوية قد هوجمت هجوما عنيفا من قبل الماركسية، خاصة في علاقتها بالتاريخ، ومن الوجودية في علاقتها بالمعنى، فإنها قد وجدت سندا كبيرا من تيار كان يبدو - حتى ذلك الحين - تيارا هامشيا في الفكر الفرنسي، ولكن كان يحمل كل عوامل القوة النظرية، ونقصد بذلك التيار الإبستمولوجي الذي أسسه «باشلار» و«بلانشي» و«كونغليم» و«كفايي»، كما وجدت الدعم من مدرسة الحوليات التاريخية المهتمة كثيرا بعلاقة التاريخ بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وبما سيسمى لاحقا بالتاريخ الجديد[١٣]. وهكذا، وعلى رغم الروافد التاريخية والعلمية والثقافية العديدة والمتنوعة للبنيوية، إلا أنها ظهرت كأنها نتاج الفكر الفرنسي الخالص، وستعرف انتشارا واسعا في أوروبا وأمريكا والعالم، وتصبح حركة تشمل مختلف ميادين العلم والثقافة، خاصة ميادين العلوم الإنسانية، واستطاعت بسرعة كبيرة أن تقدم نفسها على أنها الطريقة المثلى لتطوير وتحسين وتجديد العلوم الإنسانية.

أولا: في إبستمولوجيا الشكل والمحتوى / المنهج والنظرية

لتحديد الشكل والمحتوى والمنهج والنظرية، أهمية إبستمولوجية لأنه يتصل بمشكلة تأويل الأشكال المعرفية، كالشكل الرياضي للمعرفة والشكل البيولوجي أو الاجتماعي... إلخ، وخاصة إذا علمنا أن «شكل الموضوعات العلمية، يتعلق مباشرة بلغة هذه العلوم»[١٤].

وتاريخيا نجد أن كلمة البنية انبثقت عن كلمة مماثلة لها هي كلمة الشكل، سواء في علم النفس «الجشطالت» أو في النقد الأدبي عند «الشكلانيين الروس». لذا وجب تعيين الفارق المنهجي بين البنية والشكل، وعلاقة ذلك بطبيعة المنهج البنيوي، هل هو منهج شكلي أو ليس كذلك؟ ثم لاحقا تحديد العلاقة بين المنهج والنظرية على المستوى المعرفي؟ ومما لا شك فيه أن «كانط» كان أول فيلسوف فكر في أشكال المعرفة، وحاول أن يضع إطارات أو قوالب تتم بها

المعرفة. وإذا كان من غير الممكن أن نفصل القول في هذه المسألة المهمة فمن الضروري أن نشير إجمالا إلى اهتمامه بأشكال المعرفة، وكيفية حصول المعرفة، وعلاقة البنيوية بفكره، وخاصة عند ليفي ستروس.

يتحدد الشكل عند كانط في مقابل المادة، وشكل المعرفة هو: «القانون الذي يفرضه الفكر على المادة»[15]، مثل الأشكال الخالصة للحساسية كالزمان والمكان بوصفهما «القانون الأساسي للحركة الموضوعية والذاتية للمادة»[16]. لذلك كله اهتم «كانط» بأشكال المعرفة العلمية وذلك في كتابه «نقد العقل الخالص»، كما ارتبطت علاقة الشكل بالمحتوى في البنيوية انطلاقا مما طرحه «الشكلانيون الروس» [17]. يقول ليفي ستروس: «إنني أؤكد على أن البنيوية الحديثة، ومن ضمنها اللسانيات البنيوية، ما هي إلا امتداد للشكلانيين الروس»[18]. فهل هذا الامتداد يلامس كذلك مفهوم الشكل؟ يحدد «الشكلانيون الروس» مفهوم الشكل باعتباره وحدة ديناميكية وملموسة لها معنى في ذاتها خارج كل عنصر إضافي[19]. والفارق بين هذا الفهم والفهم البنيوي هو كما يقول ليفي ستروس: «على عكس الشكلانيين، البنيوية ترفض أن تعارض الملموس بالمجرد، أو أن تعترف بأسبقية الأول على الثاني، فالشكل يتحدد بالمادة المضادة له، في حين أن البنية لا تتمتع بمحتوى، ذلك أنها هي المحتوى ذاته»[20]. قد يكون الشكلانيون يضعون الشكل في مقابل المضمون، لكنهم يتفقون في أن الشكل طريقة وهذه مع البنية تعدان محتوى واحدا. ف «البنية لا محتوى لها خارجا عنها، إنما هي المحتوى عندما ندركه داخل تنظيم منطقي من حيث هو خاصية من خصائص الواقع»[21]. فالبنية إذن هي المحتوى ولكن ليس أي محتوى، إنما المحتوى الموجود داخل تنظيم منطقي، أي التنظيم الشكلي أو الصوري، فشرط البنية إذن هو هذا التنظيم الشكلي، والبنية من الزاوية اللغوية ما هي إلا بنية التنظيم، هذا التنظيم ذو طبيعة منطقية، أي أن للبنية طبيعة شكلية.

وجديد البنيوية يكمن فيما يقول «أوزياس» في التصور شبه الأرسطوطاليسي للعلاقة بين الصورة والمادة، بحيث تكمن أصالة البنيوية في طريقة تصورها لارتباط الصورة والمضمون. ولكن البنية على خلاف الصورة أو الشكل، فإنها ذات طبيعة موضوعية. يقول ليفي ستروس: «إننا مضطرون إلى تصور البنى الاجتماعية كموضوعات مستقلة عن الوعي»[22]. ومن هنا فهي تكون خارج الذهن وملزمة له، فهي إذن ذات طبيعة كانطية، كما وضح ذلك «بول ريكور»، الذي بيّن أن البنية تشبه القوالب القبلية التي فرضها «كانط» على المعرفة[23].

إلا أن هنالك وجها آخر لمسألة الشكل والمحتوى، وهو العلاقة بين المنهج والنظرية، ففي إطار نظرية المعرفة تتحدد العلاقة التي تربط المنهج بنظرية المعرفة في إطار علاقة الذات بالموضوع، فإذا كانت نظرية المعرفة تناقش مسألة الحقيقة ومسألة كيفية مواجهة الذات للموضوع، فإن هذه المسائل تحيلنا مباشرة إلى المنهج، لأن علاقة المنهج بنظرية المعرفة تقوم أساسا على نوع

العلاقة التي تقيمها نظرية المعرفة بين الذات والموضوع، وطبيعة تلك العلاقة: أتكون مادية أو مثالية، تجريبية أم عقلية... إلخ، كما تتحدد في إطار الأدوات التي تستعملها الذات لتحصيل المعرفة، هل هي أدوات ومناهج عقلية أم تجريبية، مناهج استنباطية أم استقرائية... إلخ. ويتصل المنهج بالإبستمولوجيا من خلال ما وضحه «لالاند» من العلاقة بين الإبستمولوجيا والمنهج، حينما عرف الإبستمولوجيا بأنها الدراسة النقدية لمبادئ العلم، أما المنهجية فهي العلم الذي يدرس المناهج المختلفة للعلوم. ومن هنا فإن المنهجية تفترض سلفا دراسة تاريخ مناهج العلوم، وفي هذه الحالة تكون الميتودولوجيا علما لاحقا للعمل العلمي، لكونها تفترض مسبقا تاريخ العلوم وبالضبط تاريخ مناهج العلوم. وعليه فإن العلاقة التي تقوم بين المنهج والإبستمولوجيا تتحدد في كون هذه الأخيرة تمثل الدراسة النقدية لمنهج من المناهج، وهذا هو الخط المنهجي الذي حاولنا اتباعه في هذه الدراسة.

ويظهر الجانب الإبستمولوجي للمنهج في دراسة علاقة المنهج بالنظرية، حيث يستند كل منهج إلى نظرية معينة، فالنظرية بالمعنى العلمي ضرورية وأساسية للمنهج، فإذا كانت المناهج تتصل بإنتاج المعرفة، والمعرفة تعني معرفة قوانين ظاهرة ما وصياغتها نظريا، من أجل فهم وشرح تلك الظاهرة، لذا فالعلاقة قائمة بين المنهج والنظرية على المستوى المعرفي، وهو ما يطرح قضية الموضوعية في العلوم الإنسانية. إن النظرية تعبير عن الحقيقة، والمنهج هو الموجه للممارسة الإنسانية الهادفة، فلبيان نظرية ما، لا بد من منهج مناسب لتلك النظرية، فالمنهج والنظرية يشكلان وحدة، والعملية المعرفية تتم من خلال التأثير القائم بين النظرية والمنهج والحقيقة الموضوعية، ولهذا فإن تطور المنهج والنظرية يتم من خلال تفاعلهما والحقيقة الموضوعية. ويكمن الفارق بين النظرية والمنهج في أن: «النظرية متكاملة، وبالتالي مغلقة، أما المنهج فهو في حالة بحث عن العناصر الثابتة، مما يجعله في حالة انفتاح. إن المنهج على الرغم من ارتباطه الأكيد بإطار نظري معين... يتمتع بانفتاح طبيعي يسمح له بالاتسام بطابع الاستقلالية النسبية عن النظرية»[٢٤].

إذن، فالعلاقة بين المنهج والنظرية قائمة، مع اختلاف في الطبيعة المعرفية لكل واحد منهما، فإذا كانت النظرية تعبيرا عن نظام من الأفكار، لشرح وفهم قضية معينة، فإن المنهج أداة للبحث. وإذا كانت النظرية مغلقة وتتعلق بموضوع معين، فإن المنهج متفتح وقابل للتطبيق في مجالات مختلفة، لذا فإن الاستقلالية بين المنهج والنظرية هي استقلالية نسبية، فإذا كانت النظرية ذات طبيعة كلية ووظيفة تفسيرية، فإن المنهج يختص بميدان معين، ووظيفته أنه يمكننا من الوصول إلى الحقيقة الموضوعية التي نعبر عنها بنظرية جزئية أو كلية، علمية أو فلسفية. إن هذه العلاقة التي تربط المنهج بالنظرية هي علاقة في إطار النظرية العامة، لأن هنالك علاقات أساسية وخاصة العلاقة بين المنهج والأيديولوجيا، ذلك أن المنهج في ارتباطه بالنظرية يتعدى

جوانبه العملية والعلمية، ليقرر مسائل فلسفية ونظرية، أو أيديولوجية ثقافية: مسائل فلسفية، تتعلق بالمشاكل النظرية التي تخص المعرفة وإمكانات الوصول إلى الحقيقة وطرق التحقق منها، استنادا إلى منهج معين، أما المسائل الأيديولوجية أو الثقافية فتتحدد في كون المنهج يرتبط بحقبة تاريخية، أي بمعطيات علمية ومعرفية محددة وبمشاكل نظرية ومنهجية خاصة، مرتبطة أساسا بالذات العارفة. وباعتباره نتاج مرحلة تاريخية، فإن المنهج موجه إلى حل مشاكل تلك المرحلة ذات العلاقة الاجتماعية والعلمية على السواء.

وعلى هذا الأساس، تظهر نسبية المنهج وضرورة تغيره من مرحلة إلى مرحلة. وفي هذا السياق يرى «باشلار» أن كل منهج هو منهج ظرفي، ولن يصف البنية النهائية للفكر العلمي، لماذا؟ «لأن الفكر العلمي يعاصر بكل دقة الطريقة المعلن عنها»[٢٥]. وإذا كانت تلك الظروف، التي تتحكم في علمية أو لا علمية منهج من المناهج، ذات طبيعة موضوعية فإن استغلال هذه المعطيات وتأويلها وطرح الأسئلة المناسبة لها هي من مهمة الذات العارفة. والذات العارفة في العلوم الإنسانية ليست معزولة عن المتطلبات الاجتماعية والحاجات المعرفية والثقافية للمجتمع ككل، أو لطبقة أو فئة اجتماعية خاصة. وفي هذا المستوى يتقاطع العلمي والأيديولوجي في صياغة المنهج، كما تظهر أبعاده العلمية والأيديولوجية، حيث يتماشى البعد العلمي مع التطورات العلمية الجديدة، وبذلك يكون المنهج دائما في حالة إثراء وإغناء لفاعليته العلمية. وأما البعد الأيديولوجي فيظهر في تطبيق المنهج خارج حدود العلمية. وبهذا المعنى فإن المنهج البنيوي مشروط بجملة من التطورات العلمية والحاجات الاجتماعية المتمثلة أساسا في محاولة إيجاد حل لأزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية في فرنسا، والتي سيطرت عليها النظرة الروحية والمثالية كمحاولة «سارتر» إقامة علم نفس ظواهري، على سبيل المثال.

ثانيا: من البنية إلى المنهج البنيوي

لتطبيق هذه المقاربات الإبستمولوجية لمسائل الشكل والمحتوى والمنهج والنظرية على البنيوية، وجب في اعتقادنا طرح جملة من الأسئلة منها: ما الخلفية العلمية للمنهج البنيوي؟ وما العلاقة التي تربط مفهوم البنية بمنهج يسمى بالبنيوي؟ وهل هنالك منهج بنيوي بالمفهوم العلمي للمنهج؟

أ. **في الخلفية العلمية للمنهج البنيوي**: إذا كان اعتماد المنهج البنيوي على الألسنية مجرد توسط، لأن الألسنية حققت شروط العلمية، فإن هذا لا يعني أن المنهج البنيوي يهمل النتائج المنهجية المحققة في العلوم الطبيعية. يقول ليفي ستروس: «إن البنيوية [...] أن تكون منهجا علميا دقيقا، يماثل المناهج المتبعة في العلوم الدقيقة، يدرس العلاقات القائمة بين عناصر أجزاء كل بنية، وذلك بتحليل هذه الأخيرة والكشف عن ارتباطاتها الموضوعية، ثم إعادة

تركيبها في منظومة كلية جديدة أسمى من بنياتها الأولى، تتيح لنا تبين بنيتها الخفية»[٢٦]. فالمنهج البنيوي، في اعتماده على المناهج الطبيعية، إنما ركز أساسا على نظرية المجموعات، تلك النظرية التي تسمح بدراسة العلاقات بين أجزاء وعناصر المجموعة، وتحليلها ثم إعادة تركيبها من أجل الكشف عن البنية الخفية للموضوع. وكذلك باللسانيات، يقول ليفي ستروس: «إذا كان هذا المنهج ينتمي إلى طريق التحولات التي تفسر جزءا من قوانين المجموعات الرياضية، إلا أن نموذجه المباشر هو علم اللغة الذي يختص عن غيره من العلوم الإنسانية بأنه العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية والدقيقة وذلك:

١ ـ لأنه يدرس موضوعا عاما، إذ لا يوجد مجتمع بشري دون لغة.

٢ ـ لأن منهجه متشابه، أي أنه يمكن اتباع المنهج نفسه في دراسة أي لغة قديمة كانت أو حديثة، بدائية أو متحضرة.

٣ ـ لأن هذا المنهج يعتمد على بعض المبادئ الأساسية التي لا يختلف عليها الباحثون والمتخصصون»[٢٧].

هذه هي إذن الأسباب التي جعلت من اللسانيات نموذجا للمنهج البنيوي، وهذه الأسباب هي الكلية باعتبار أن اللغة نجدها في كل المجتمعات، سواء كانت قديمة أو حديثة، ولاعتمادها على جملة من المبادئ، كالتزامن والتعاقب... إلخ. والمنهج البنيوي في استناده إلى نموذج اللسانيات، يرجع إلى كون اللسانيات تتماثل والعلوم الطبيعية أو الدقيقة. نستنتج من هذا أن اعتماد النموذج الألسني مجرد توسط بينها وبين العلوم الإنسانية. وأما في الفلسفة فإن الماركسية والتحليل النفسي والإثنولوجيا تقوم بالدور نفسه الذي تقوم به البنية، وهو «أن نفهم، في نظر هذه الميادين الثلاثة، معناه وأن نرجع واقعا إلى واقع آخر، إذ ليس الواقع الحقيقي ذلك الواقع الأكثر تجليا وبروزا، كما أن من طبيعة الحقيقة ألا تتجلى إلا بتواريها عنا» [٢٨]. إذن، إضافة إلى الألسنية والعلوم الطبيعية يستفيد المنهج البنيوي من ميادين ثلاثة: الماركسية والتحليل النفسي والإثنولوجيا؛ لأن هذه الميادين الثلاثة تعتمد على خطوة أساسية، هي من طبيعة البنية، ومن أسس المنهج البنيوي، وهي أن البنية متخفية، لا شعورية، لذا وجب التحليل والبحث عن الباطن، دون التوقف عند ظاهر الظواهر. وعلى هذا الأساس عرَّف ليفي ستروس البنية، بقوله: «المبدأ الأساسي هو أن مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبي، بل إلى النماذج الموضوعة بمقتضى هذا الواقع، وهكذا يظهر الاختلاف بين مفهومين متجاورين جدا، بحيث وقع الالتباس بينهما غالبا، أقصد مفهوم البنية الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية. إن العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولى المستعملة في صياغة نماذج توضح البنية الاجتماعية، إذ لا يمكن بأي حال إرجاع هذه البنية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية التي يتسنى ملاحظتها في مجتمع معين» [٢٩].



يؤكد هذا التعريف على خصائص أساسية منها:

١ - البنية غير الواقع التجريبي، وإنما هي النموذج المستمد من هذا الواقع، فالبنية نتعرف عليها انطلاقا من نماذج معينة.

٢ - هناك اختلاف بين البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، وهذا عكس ما تراه «البنائية الوظيفية»، كما نجدها عند «راد كليف براون» في أعماله، كما يقول عنها ليفي ستروس: «ترد البنية الاجتماعية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية القائمة في مجتمع معين»، فالبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية في المنظور البنائي الوظيفي واحدة، في حين أن البنية الاجتماعية ليست هي العلاقة الاجتماعية في المنظور البنيوي، إنما تتألف البنية الاجتماعية من العلاقات الاجتماعية.

٣ - البنية متخفية غير مرئية، باطنية لا شعورية، أي ذات طبيعة عقلية Inteligible.

٤ - تشكل البنية منهجا: «خاصا قابلا للتطبيق على مسائل إثنولوجية Ethnologique متنوعة، وتنتهي إلى أشكال تحليل بنيوي مستعملة في مجالات أخرى» [٣٠]. فالبنية أداة منهجية.

٥ - تتمثل الخطوة الأساسية في الكشف عن البنية في النموذج المبني، فالبنية في نظر ليفي ستروس حاضرة في الموضوع لكنها متخفية، واكتشافها يقتضي تدخل العالم وتركيب نماذج تفصح عن بنية الموضوع، فغاية النماذج - بتعبير آخر - هي الإفصاح عن البنية وإبرازها.

٦ - كل هذه الخصائص تؤكد أن البنية عند ليفي ستروس لا تتصل بالواقع المحسوس، بل بالنماذج التي ننشئها انطلاقا من الواقع، وهو ما يجعلنا نستنتج أن البنية لا تتحد استقرائيا كما يقول «ريمون بودون»، أي عن طريقة المقارنة والملاحظة وذلك لأنها بناء رياضي [٣١]، ومعنى هذا أنها ذات طبيعة ذهنية عقلية رياضية، لذلك يجب النظر إلى البنية بالمعنى الرياضي، أي باعتبارها «مجموعة من العناصر المجردة، تقوم بينها علاقات متبادلة»[٣٢]. وبتعبير آخر: البنية لا تخص المحتوى الملموس للموضوع العلمي، بل تخص لغة العلم، لذلك فإن الميزة الأساسية لهذه البنية هي الشكلية.

إن تعريف ليفي ستروس يوقعنا في مفارقات ليس من السهل فكها: **فأولا**، البنية هي بنية الشيء الواقعي من أجل إدراك العقلاني، الذي هو ميزة هذه البنية. والبنية، **ثانيا**، ليست شكلا ولا محتوى، بل هي المحتوى ذاته، وكيف تكون كذلك؟ وإنها تعبير عن تنظيم منطقي، لذلك نعتقد أن الوصف الذي قدمه «دلوز» لهذه المفارقات له ما يبرره، وخاصة من حيث إن البنية كما يقول، حقيقة دون أن تكون واقعية، مثالية دون أن تكون مجردة[٣٣]. ولكن هنالك من يرد هذه المفارقات إلى محاولة ليفي ستروس تجاوز النزعتين التجريبية والعقلية، وإن كان ذلك بإلغاء الذات والإبقاء على الموضوع، فالذات تشكل عقبة معرفية كما سنبين ذلك. كما يرى «بول ريكور» أن جذور مفهوم البنية عند ليفي ستروس نجدها عند «كانط»، فالبنية تشكل في الحالتين إطارا معرفيا وأنطولوجيا، وإن

كان الفارق يكمن في مفهوم البنية عند ليفي ستروس الذي لا يحيل إلى الذات، بل يتنافى مع كل ذات، بعكس «كانط» الذي يرى أن المقولات ذات طبيعة ذاتية[٣٤]. على هذا الأساس نستطيع القول إن المنهج البنيوي يستمد معناه من مفهوم البنية، وهو ما يسمح لنا بمناقشة سؤالنا الثالث وهو: هل المنهج البنيوي منهج علمي، ولكن بعد فحص أولي لبعض معالمه الأولية؟

ب. **في المنهج البنيوي**: يقوم المنهج البنيوي، كغيره من المناهج العلمية، على جملة من الخطوات والقواعد والمبادئ التي تكون نظامه المفاهيمي، والتي يعتمد عليها في تحليل الموضوعات. ومن هذه الخطوات - على المستوى الأنثروبولوجي - القيام بالملاحظة والتجريب، ثم التجريب على النماذج المستقاة من الملاحظات. ويستلزم التجريب على النماذج شرطين أساسيين: **أولهما**، معرفة كيفية رد فعل النموذج تجاه الوقائع، وإذا علمنا أن النموذج، هو أساسا، إطار نظري لتعريف الوقائع، عرفنا أن كيفية رد الفعل هذه تتجسد أساسا في قدرته على أن يكون جامعا ومانعا للوقائع، وهذا طبقا للخصائص التي يجب أن يتمتع بها النموذج. والشرط **الثاني** الذي يتطلبه التجريب على النماذج هو المقارنة، أي مقارنة النماذج التي تصاغ انطلاقا من الوقائع المراد دراستها، وتعتمد هذه المقارنة، أساسا، على الوضوح والبساطة والواقعية، وهذا ما يؤكد أهمية التجريب في المنهج البنيوي والفهم الجديد للتجربة، باعتبارها تجربة قائمة على النماذج، وهذا نظرا للعلاقة العضوية بين البنية والنموذج، كما بينا ذلك. إذن، الملاحظة والتجربة، عنصران أساسيان في المنهج البنيوي بعكس ما يرى ذلك «بودون»، وهو ما جعل «ليبينسكي» تقول: «إن المنهج البنيوي يعيد إنتاج المنهج التجريبي، وأصالته تكمن في نقله للمنهج التجريبي من مجال العلوم الطبيعية إلى مجال العلوم الإنسانية»[٣٥].

وعليه فإن المنهج البنيوي يعيد تقليدا وضعيا مشهورا في فلسفة العلوم، تقليدا يقوم على التمييز بين مرحلة الملاحظة ومرحلة التجريبي، أي إعادة إنتاج النزعة الاختبارية والتجريبية في العلوم الإنسانية: هذه النزعة التي انتقدتها بشدة الإبستمولوجيا المعاصرة، وخاصة عند «باشلار»، الذي رفض تبسيط العملية المعرفية، إلى مجرد ملاحظة وتجربة، تقابلهما مرحلة الوصف والتركيب في الأنثروبولوجيا البنيوية، والتي يعبر عنها بمرحلة الإثنوغرافيا ومرحلة الإثنولوجيا، وهو ما يؤدي إلى القول بأن قيام المنهج البنيوي على هذين المستويين لا يكشف عن أصالة، بقدر ما يكشف عن إشكالية التماثل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، التي يعيد إنتاجها من جديد، وأن أصالته تكمن في بناء النموذج، والغرض الأساسي للخطوات المنهجية، التي يعتمدها المنهج البنيوي من ملاحظة أو وصف وتجريب أو تركيب وبناء نماذج، هو الوصول إلى البنية والكشف عنها[٣٦]. ولدراسة بنية الموضوع يجب تطبيق جملة من المبادئ منها:

١. **أسبقية الكل على الأجزاء**: إذا كانت البنية تشترط الكلية، فإن هذه الخاصية أفرزت مبدأ منهجيا، هو النظرة الكلية إلى الموضوع، والتي تشترط منطقيا أسبقية الكل على أجزائه، ولقد

اعتمد ليفي ستروس على هذا المبدأ في تحليلاته منذ كتابه «البنى الأولية للقرابة»، لا من هنا كان يرى في أنساق القرابة إلا كليات تخضع لمبدأ أسبقية الكل على الأجزاء[٣٧]، فالكلية ما هي إلا نسق من الوحدات، لذلك فإنها تتساوى والنسق، وهذا نظرا إلى ما يوفره النسق من نظرة كلية وأسبقية الكل على الأجزاء[٣٨].

٢ . **أسبقية العلاقة على الأجزاء:** يرتبط مفهوم البنية بمفهوم العلاقة داخل نسق معين، فما يهم المنهج البنيوي ليس الأحداث ولا الكلمات في عزلتها، ولكن العلاقة التي تقوم بين تلك الأحداث أو الكلمات. من هنا يرى ليفي ستروس أن خطأ السوسيولوجيا التقليدية والألسنية التقليدية، هو أنهما نظرتا إلى الألفاظ وليس إلى العلاقات بين الألفاظ[٣٩]. وعليه فإن العلاقة مبدأ منهجي في دراسة الظواهر، والبنيوية كمنهج هي، قبل كل شيء، التحليل الواقعي للظواهر بغية اكتشاف العلاقات بين العناصر المكونة لهذه الظواهر[٤٠].

يقول ليفي ستروس: «إن ما هو أولي حقا ليست الأسر، هذه الحدود المنفردة، بل العلاقة بين هذه الحدود، وإن تفسيرا آخر لا يستطيع تحليل تحريم زنا المحارم Prohibition de l'inceste، التي لا تشكل العلاقة الخالية - في جانبها الأعم - سوى نتيجة طبيعية لها، واضحة حينا ومخفية أحيانا أخرى»[٤١]. لقد أسدت العلاقة، بوصفها مبدأ منهجيا، خدمة علمية كبيرة لفهم مشكلة القرابة في المجتمعات المسماة «بدائية»، وليفي ستروس في اعتماده على هذا المبدأ، استطاع أن يتجاوز الكثير من المشكلات التي تطرحها القرابة، وذلك بتحليله للمسألة على أساس إدراك العلاقة القائمة بين حدود أربعة هي: أب، زوج/زوجة، أخ، أخت/خال/ابن أخت، وفي إطار العلاقة القائمة بين تلك الحدود التي يحكمها قانون تحريم زنا المحارم.

٣ . **مبدأ المحايثة:** إن الدرس الألسني الذي قدمه دي سوسير هو أن اللغة نسق مغلق، لذا فهو يرفض كل تأويل خارجي للغة أو شرح تاريخي، فالمبدأ الأساسي عنده هو أن اللغة نسق لا يعرف إلا قانونه الخاص، فاللسانيات الداخلية تهتم بالأنساق الداخلية للغة، في حين أن اللسانيات الخارجية تهتم بالمؤشرات الخارجية، ومبدأ المحايثة في اللسانيات يقتضي دراسة النسق اللغوي في ذاته من دون العودة إلى تاريخه، ولا إلى علاقته بمحيطه. يستعيد ليفي ستروس هذا المبدأ ليؤكد على أن كل موضوع قابل للتحليل يجب أن يؤخذ باعتباره نسقا مغلقا غير قابل لأي تأويل خارجي[٤٢]. ودراسته للأساطير باعتبارها أنساقا مغلقة تأكيد لهذا المبدأ، أي يجب الاعتماد على بنية الأثر، وليس على بواعثه وعلاقاته الخارجية، فمهمة الطريقة البنيوية أن تعطي الدراسة الذاتية نوعا من معقولية الفهم، الذي يقوم مقام معقولية الشرح، الذي يبحث عن الأسباب[٤٣]. يتطابق مبدأ المحايثة ومبدأ الفهم والتزامن، فهو يهتم بالشيء ذاته، بعيدا عن علاقاته الخارجية وأصوله التاريخية، أي كل ما يدخل في إطار العوامل الخارجية ليكتفي فقط بالموضوع ذاته، لذا تتنافى المنهجية البنيوية مع كل منهجية تاريخية، ليتفق بذلك المنهج البنيوي

مع المنهج الوضعي. ولكن مبدأ المحايثة باعتماده على تحليل الموضوع في ذاته، وانغلاقه عليه، يطرح الجدوى من العمل العلمي والفائدة منه، وهو نقد سبق للشكلانيين الروس أن قدموه في صورة نقد ذاتي والأمر نفسه فيما يتعلق بمبدأ السياقية.

٤. مبدأ المعقولية: إن المبادئ سالفة الذكر، تؤدي إلى هدف أساسي هو اكتشاف البنية، ذلك أن طبيعة البنية لا شعورية، أي ذات طبيعة عقلية ولا توجد على السطح أو على ظاهر الأشياء، لذلك يرى ليفي ستروس أن الخطوة الحاسمة في المنهج البنيوي هو: «أنه من أجل تعيين الواقع يجب حذف المعيش»[٤٤] فما ينبغي التخلي عنه هو المعيش والعياني، الذي ندركه مباشرة على المستوى الفينومينولوجي، أما ما يجب الاحتفاظ به فهو الواقع، لأن في الواقع تكمن البنية، لذا يجب اعتماد مبدأ المعقولية، من أجل الكشف عن هذه البنية، وعليه فإن المنهج البنيوي ـ الذي يهدف إلى البحث في الخصائص التفارقية Différentiel، التي تكون البنية المنطقية في نسق منطقي ـ مدعو دوما إلى استعمال منطق ذي طبيعة ثنائية أو «ازدواجية»، unelogiquebinaire ما دام المنطق دائما ذا طبيعة عقلية، إن هذه الطبيعة الازدواجية أو الثنائية تظهر، في الواقع، على عدة مستويات، خاصة في أعمال ليفي ستروس ومنها:

أ ـ المستوى الكمي: جاف/رطب.

ب ـ المستوى الشكلي: فارغ/ممتلئ. داخلي/خارجي.

ج ـ المستوى المكاني: فوق/تحت. قريب/بعيد.

د ـ المستوى اللساني: معنى/شكل. دال/مدلول.

٥. مبدأ التزامن والتعاقب: مما لا شك فيه أن هذا المبدأ هو الذي ميز البنيوية بشكل عام، والمنهج البنيوي بشكل خاص، وأعطاها أبعادا معرفية ونظرية. فماذا يعني هذا المبدأ؟ من المعلوم أن هذا المبدأ يرجع إلى مؤسس الألسنية البنيوية الحديثة: دي سوسير. ويعني مبدأ التزامن زمن البنية وعناصرها في نسق مغلق. من هنا فالتزامن يفرض الثبات وينفي الحركة، يفرض المحايثة وينفي التاريخ، يرتبط بما هو متكون، بما هو ناجز، بما هو مكتمل. ولا نستطيع فهم التزامن إلا في ضوء مفهوم التعاقب، ومفهوم التعاقب ثانوي، يتدخل حين تتعرض البنية لخلل في بنيتها، كانهدام عنصر مثلا وإحلاله بعنصر آخر، لذا فإن التقابل قائم بين التزامن والتعاقب، ما دام الأول يهتم بالثبات والثاني يهتم بالتغيير والتعاقب. يقول ليفي ستروس: «إن التعاقبي والتزامني يتعارضان، وذلك لأن الأول يهتم بأصل الأنساق geneses des systemes، في حين أن الثاني يهتم بالمنطق الداخلي للشيء la Logique interne»[٤٥]. فالتعاقبي هو الدراسة التاريخية، الدراسة القائمة على البحث في أصل الأشياء ومكوناتها، في حين أن التزامني هو البحث في بنية الشيء، أي الطبيعة المنطقية للشيء. نجد هذه الفكرة مصوغة كذلك في كتابيه «الأنثروبولوجيا البنيوية» و«الفكر المتوحش»[٤٦]. وليفي ستروس على وعي تام بهذا التقابل وما يطرحه من

مشاكل معرفية ومنهجية، لذلك يدعو إلى إقامة تاريخ بنيوي، يكون الخطوة التي ينتفي فيها التعارض بين التزامن والتعاقب.

ولقد تعرض هذا المبدأ إلى كثير من النقد والتعديل، بل لا نبالغ إن قلنا إن نقد البنيوية إجمالا كان وما يزال ينطلق من هذا المبدأ، ومؤسسو هذا المنهج أنفسهم، شعروا بنقائص هذه الطريقة، وأحسن مثال على هذا محاولة ليفي ستروس إقامة تاريخ بنيوي للتغلب على ثنائية وتعارض مبدأي التزامن والتعاقب. «يجد الألسنيون اليوم أنفسهم مضطرين إلى اعتبار التحليل البنياني مجرد آن في دراستهم، وإلى إعادة إدخال آن التاريخ وآن الذات، كاشفين بذلك عن حدود البنيوية كمنهج، وكم بالأحرى حدود البنيوية كأيديولوجيا حصرية»[٤٧]. وهذا ما عبر عنه «جاكبسون»، أحد مؤسسي المنهج البنيوي، بقوله «تتجلى النزعة التزامنية الخالصة الآن أشبه بوهم فكل نظام تزامني يتضمن ماضيه ومستقبله اللذين هما عنصراه البنيويان الملازمان» [٤٨]. فالتزامن إذن وهم، ذلك أن الظاهرة لا تخرج عن تاريخها وعن ظروفها وتكونها، وإذا كانت اللغة تسمح نسبيا بدراستها تزامنيا، فإن دراسة الظواهر الاجتماعية تتطلب الربط بين التزامني والتعاقبي. أما القول بالتزامن فقط فيبدو أنه يشكل نوعا من المصادرة على المطلوب، إذ كيف يمكن عزل الظاهرة عن تاريخها، أو آنيتها وزمانها، وهي جزء من تلك التاريخية والآنية والزمنية.

على أن هنالك مشكلة إبستمولوجية تفرض نفسها على ضوء هذا التحليل وهي: ما العلاقة بين تلك الخطوات التي يقوم عليها المنهج البنيوي والمبادئ التي يستند إليها؟ فمن الواضح، أن خطوات المنهج البنيوي تقوم أساسا على التجربة، أي على نوع من استعادة المنهج التجريبي، في الوقت الذي يقوم فيه على مبادئ منهجية، ذات طبيعة عقلية، ألا يشكل هذا تناقضا؟ الواقع أن البنيويين، وخاصة ليفي ستروس، قد أشاروا إلى الطبيعة الازدواجية للمنهج البنيوي، وعبروا عن ذلك بقولهم إنه منهج التحليل والتركيب، أو منهج الفهم والشرح، أو منهج التدرج والارتداد، إن هذا الطرح العام لطبيعة المنهج البنيوي لا يساعدنا في حل المسألة. من هنا وجب تقديم بعض التوضيحات، منها أن اعتماد المنهج البنيوي على التجريب يحتم علينا أن نفهم أولا المقصود بالتجريب، والذي قلنا عنه إنه تجريب على نماذج، وذلك بعد عملية الملاحظة ووصف الموضوع وفي ميدان علمي كالأنثروبولوجيا، فإن التجريبي يعادل مرحلة البحث الميداني، الذي يقتضي الملاحظة والتجربة، التي هي هنا تجربة على نماذج يقيمها الباحث على جملة الوقائع التي لاحظها ووصفها، فالتجريب وبناء النماذج هما إحدى المراحل الأساسية في البحث الميداني[٤٩].

وبعد هذه المرحلة يقوم الباحث، اعتمادا على المبادئ الأساسية للمنهج، بتحليل موضوع بحثه، وهذا يعني أن مرحلتي الوصف والتحليل متكاملتان. يكشف عن هذا التكامل، كذلك، طبيعة البنية ذاتها، فمن أجل إدراك البنية، يجب الذهاب أبعد من الواقع المعطى، أي الكشف عن الواقع

الحقيقي الباطني، أي يجب المرور من مرحلة الملاحظة الوصفية والظاهرية، إلى المرحلة التركيبية العقلية، التي بها أو بواسطتها نكشف عن البنية. من هنا يرى ليفي ستروس أن الطبيعة الجوهرية للمنهج البنيوي: «إنه تدرجي Progressive وارتدادي Regressive»، أي إنه في الوقت الذي يتدرج فيه من الملاحظة إلى التجربة إلى النموذج للوصول إلى البنية، يرتد وذلك بتفكيك تلك البنية وتحليلها إلى عناصرها ومكوناتها وعلاقتها[٥٠].

إن هذه الصفة، التي يتميز بها المنهج البنيوي، جعلت من باحثة هي «ليبينسكي» تسمي المنهج البنيوي بالمنهج الجدلي المفتوح Dialectique euverte [٥١]، وذلك لكونه يقوم على جدل الوقائع الملاحظة والمبادئ العقلية، أو على جدل التدرج والارتداد، أو جدل التحليل والتركيب. ومن هنا أيضا يرى «بودون» أن المنهج البنيوي ما هو إلا منهج يقوم بتحليل الشيء ثم تركيبه، وذلك من أجل الحصول على المعقولية الباطنية الكامنة في الشيء. وإذا كانت هذه التوضيحات تبين أن العلاقة قائمة بين المستوى التجريبي والمستوى العقلي للمنهج البنيوي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما طبيعة هذه العلاقة؟ إن العبارات التي تصف المنهج البنيوي بـ «منهج التحليل والتركيب، والارتداد والتدرج، أو الجدل المفتوح»، تعكس، من جهة، طبيعة عملية للمنهج البنيوي، أي أنه كغيره من المناهج يتمتع بصفات ذات طبيعة إجرائية بحتة. ولكن البقاء على هذا المستوى من التحليل، يخفي الطبيعة الأساسية للمنهج البنيوي، وهو كونه يقوم أساسا على القطيعة بين الواقعي والعقلي، وهذا ما تكشف عنه مبادؤه ونظرياته، فما وصفناه بالطبيعة التكاملية، أو ما سمته «ليبينسكي» بالجدلية المفتوحة، ينطبق على الجانب العملي، أما الجانب النظري المعرفي، فيعكس تلك التقابلات المميزة للمنهج البنيوي، التي تقوم على منطق ثنائي (ازدواجي)، هذا المنطق لا يدرك العلاقة المتبادلة، وإنما يتوقف عند التقابل، لذلك فإننا لا نتفق ورأي «ليبينسكي» في هذا المجال، وذلك لأن الجدل - وبأي معنى - يقوم أساسا على العلاقات الباطنية، وليس على التقابلات الشكلية، خاصة فيما يتعلق بليفي ستروس.

على هذا الأساس من التوضيح، يمكن القول إن المنهج البنيوي يعتمد على قواعد كبرى كالكلية والعلاقة والتزامن والاستبدال والتحويل؛ لأن البنيوية هي البحث عن المتشابه داخل المختلف والمتنوع، ففي ميدان الأساطير، مثلا، يقتضي البحث أن نبرهن على أن الأساطير التي لا تتشابه، أو التي يكون فيها التشابه عرضيا، أي تلك الأساطير التي تظهر اختلافا وتنوعا، يمكن إرجاعها إلى بنية واحدة وثابتة، وذلك بعد إجراء سلسلة من الاستبدالات والتحويلات لعناصر تلك الأساطير، وهذا في الواقع ما قام به ليفي ستروس في عمله الضخم حول «أسطوريات Mythologies»، حيث استطاع أن يدرس أكثر من ٨٠٠ أسطورة، ويرجعها إلى بنياتها الأساسية، خاصة بنيتها اللغوية، وذلك بعد سلسلة من التحويلات والاستبدالات لعناصر تلك الأساطير[٥٢]. وترتبط قاعدة الاستبدال والتحويل، كذلك، بميزة أساسية في المنهج البنيوي، وهي

اهتمامه بالوضع Postion والمكان Espace. فدلالة عنصر ما تؤخذ من موقعه، لذلك يمكن تبديل وتحويل أي عنصر، ما دام الموقع هو المهم: «فالصور والرموز ليس لها معنى، وإنما وضعيتها هي التي تحدد معناها، وليس العكس»(٥٣). ولذلك فإن قاعدة التحويل لا تفهم إلا من خلال مبدأ السياق الذي أشرنا إليه من مبدأ المحايثة والتزامن. كما يقوم المنهج على قاعدة المقارنة، و«المقارنة البنيوية لا تقوم على أكثر من ذلك، إنها البحث عن الثابت، أو العناصر الثابتة ضمن سلسلة فوارق مصطنعة»(٥٤). فغاية المقارنة في إطار المنهج البنيوي، هو البحث عن الثابت، ما دامت قاعدة التحويل والتبديل تتكفل بالتغيرات التي تطرأ على العناصر، لذا وجب القول بقاعدة المقارنة، كي نكشف عن الثابت ضمن فوارق مصطنعة. وأخيرا الموضوعية التي تعتبر نتيجة، لأن القول بالبنية يعني نفي القول بالذاتية، أو بتعبير آخر لم تعتمد البنية إلا من أجل رفض الذاتية. والموضوعية غاية ومطلب كذلك، لأن البنيوية لم تقم إلا لتؤسس علوما إنسانية موضوعية، وهي أخيرا قاعدة، لأن من شروط البحث العلمي تحقيق الموضوعية. يقول ليفي ستروس: «طموح الأنثروبولوجيا هو بلوغ الموضوعية، فالأمر يتعلق بموضوعية تتيح لمن يمارسها ـ بصرف النظر عن معتقداته وإيثاراته الذاتية وآرائه المسبقة ـ لأن مثل هذه الموضوعية تميز جميع العلوم الإنسانية، وإلا لما استطاعت هذه العلوم الطموح إلى مرتبة العلم»(٥٥).

فالموضوعية تعني استبعاد الأفكار المسبقة والمعتقدات الخاصة، وما يتعلق بالمشاعر الذاتية، إلا أن الموضوعية لا تتوقف عند حد هذا الفهم في البنيوية، كما قلنا، بل تتعداه لتتخذ مفهوما يتنافى والذات، بحيث نرى أن مهمة العلوم الإنسانية لا تكمن في بناء الإنسان، بل في القضاء عليه، لأن عنصر الذاتية عنصر مشوش لعملية الإدراك العلمي.

بعد هذا التحليل لبعض خطوات ومبادئ وقواعد المنهج البنيوي وجب العودة إلى السؤال الذي طرحناه في بداية هذا العنصر وهو: هل المنهج البنيوي منهج علمي؟ في كتابه المخصص لمناقشة المفاهيم الأساسية للبنيوية A Quoi sert la notion structure? رفض ريمون بودون أن تكون البنيوية منهجا، لأنه يفرق بين مفهومين للمنهج، المنهج في شكله العام، الذي يعني تصور الموضوع كمعطى باعتباره كلا أو مجموعة من العناصر، وبهذا المعنى يمكن الحديث في نظره عن منهج بنيوي. أما المنهج في مفهومه الخاص والذي يعني جملة من الخطوات التي تسمح بدراسة الموضوع، أي موضوع، والوصول إلى نظرية قابلة للتحقيق، فإنه بهذا المعنى لا وجود لمنهج بنيوي(٥٦). ومعنى هذا أن «بودون» يفرق بين المنهج كتوجه عام، أي كمقاربة نظرية، والمنهج كطريقة خاصة قائمة على خطط معينة تؤدي إلى نظرية تقبل التحقيق. والتحقيق هنا بمعناه الوضعي، أي التأكد من القضية أو القانون تجريبيا، بهذا المعنى لا يرى أن هنالك منهجا بنيويا، لماذا؟ لأنه «ليس هناك منهج بنيوي بالمعنى الذي نعطيه للمنهج التجريبي»(٥٧). إذن سبب رفضه للمنهج البنيوي كونه ليس منهجا تجريبيا، وأن المنهج بالمعنى العلمي في نظره يجب أن يكون

منهجا تجريبيا لأنه يحقق الشروط العلمية، أو بتعبير آخر، يحقق شروط النموذج المعرفي للعلوم الطبيعية. وبما أن المنهج البنيوي ليس منهجا تجريبيا، فهو إذن مجموعة من النظريات، منها نظريات مهمة ونظريات أقل أهمية، ونظريات مجانية أو باطلة Gratuite، وعليه فإن المنهج البنيوي في نظره، ليس أكثر من نظريات ثلاث: نظرية في اللغة، نظرية في الفونولوجيا، نظرية في القرابة.

صحيح، أن هنالك اختلافا بين المنهج في شكله العام، أي بوصفه جملة من المبادئ، والمنهج في شكله الخاص أي بوصفه جملة من الخطوات. ولكن من الخطأ عدم إدراك العلاقة بين العام والخاص أو كيف يكون المنهج أداة خاصة وإطارا عاما. لذا فإن ما ذهب إليه «بودون» يصدر عن فهم معين لطبيعة العلاقة بين العام والخاص في علم المناهج، ولا ينطبق بالضرورة على المنهج البنيوي، ما دام هذا المنهج، وكما أوضحنا ذلك، يمتلك أدواته الإجرائية ومبادئه النظرية. وإذا كان «بودون» يقدم حجة التجربة بوصفها معيارا للعلمية، فإن المنهج البنيوي يعتمد على التجربة، وأن كان ذلك بطريقة خاصة. كما أن «بودون» يفرق بشكل ميكانيكي بين المنهج والنظرية ولا يرى الطبيعة الجدلية القائمة بينهما، فالمنهج في نظره مساو للعلم، أما النظرية فمجرد تقييم، يحتاج إلى تحقيق تجريبي، يؤكد صحتها أو بطلانها، صدقها أو كذبها. إن هذا الفهم يعكس في نظرنا فهما معينا، في إطار فلسفة العلوم، إنه الفهم الوضعي لعلاقة النظرية بالواقع، والمنهج بالعلم، الفهم القائم على فصل المنهج عن النظرية. ونعتقد أن علمية المنهج لا تكمن في فصله عن النظرية، وذلك للعلاقة المتبادلة بين الطرفين، وعليه فإن المنهج البنيوي منهج علمي، مثله مثل المناهج العلمية الأخرى، التي تغتني بجدل المعرفة والتاريخ والنظرية والتطبيق، وبذلك يكون المنهج البنيوي منهجا متميزا عن بقية المناهج: إنه منهج قائم بذاته، يتمتع بالخصائص العامة للمناهج العلمية، وإنه يشكل معلما من معالم تطور المناهج العلمية في العلوم الإنسانية.

ثالثا - من المنهج إلى النظرية

للكشف عن الجوانب النظرية أو المضامين والمحتويات التي يتضمنها المنهج البنيوي ومفهوم البنية، يمكن العودة إلى بعض الموضوعات الأساسية سواء في الأنثروبولوجيا، كالقرابة والأساطير والمقدس، أو في الأدب، كالنص والنقد والمؤلف، أو في مجال الفلسفة... إلخ.

إلا أننا آثرنا مناقشة مسألة المضمون في البنيوية من خلال دراسة موقفها من العلوم الإنسانية، الذي كان هدفها الأساسي. ونظرا للمجال المحدود لهذا البحث فإننا سنشير إلى آراء ليفي ستروس وفوكو حول موضوع العلوم الإنسانية.

أ. **في العلوم الإنسانية**: يقول ليفي ستروس: «ينبغي لنا إذن أن نشرع بنقد إبستمولوجي لعلومنا هذه، آملين بذلك أن نستخلص من وراء تنوعها وتباينها التجريبيين عددا بسيطا من المواقف الأساسية التي يساعدنا وجودها أو غيابها أو تداخلها على توضيح خصوصية كل علم وتكامله مع العلوم الأخرى، الأمر الذي لا يوفره لنا تعيين هدفه تعيينا غامضا»(٥٨). ويتناول النقد الإبستمولوجي مشاكل معرفية أساسية كالتضاد بين المعاينة التجريبية وبناء النماذج وطبيعة النماذج ذاتها، والوعي واللاوعي، والبنية والقياس، والزمن الآلي والزمن الإحصائي.

على أن هنالك، بداية، ضرورة التمييز بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث يرى ليفي ستروس أن العلوم الإنسانية «يغلب عليها التوجه نحو النظر والتبحر والبحث المحض، بينما يغلب على المجتمعية طابع التوجه نحو الممارسة والمعاينة والبحث التطبيقي»(٥٩). وكذلك على مستوى الظواهر التي تدرسها العلوم المجتمعية التي تجد منشأها المباشر ضمن المجموعة، في حين أن العلوم الإنسانية يغلب عليها طابع البحث في النواتج التي تولدت عن نظام إنتاج فردي. من هنا يرفض القول بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية علوم واحدة، ما دامنا لا نستطيع الفصل بين الاجتماعي والفردي، كما أن الدعوة التي يقول بها بياجي، على سبيل المثال، وهي دعوة التعاون بين مختلف الاختصاصات، يبدي حولها تحفظات كإلغاء التمييز التقليدي بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، ولكنه يقر أن الدعوة ناجعة، لأنها: «تساعد، من الزاوية النظرية والمنهجية، على تجميع كل الأبحاث «الطليعية»(٦٠).

تتشكل العلوم الاجتماعية من الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، أما العلوم الإنسانية فتتضمن ما قبل التاريخ وعلم الآثار والتاريخ والأنثروبولوجيا واللسانيات والفلسفة والمنطق وعلم النفس. والعلاقة بين العلوم الإنسانية والاجتماعية: «علاقة تقوم بين موقف جاذب وموقف نابذ. فالأولى تسلم أحيانا بالانطلاق من الخارج، لكن في سبيل العودة إلى الداخل. أما الثانية فتتبع النهج العكسي: فإذا استقر أمرها أحيانا داخل المجتمع المعاين فما ذلك إلا من أجل الابتعاد عنه سريعا بغية إدخال الملاحظات الخاصة ضمن كل يمتاز بآفاق أرحب وأعم. والواقع أن العلوم التي نخصها بالإنسانية قد تكون ذات موضوع يقربها من العلوم الاجتماعية، لكنها على مستوى المنهج تقترب من العلوم الطبيعية والدقيقة بحكم أن علاقتها بهذا الموضوع، الذي لا تنفرد بالاختصاص به، تساعدها على استبعاد التواطؤ أو التغاضي»(٦١)، كما أن الاختلاف ليس فقط في المنهج بل كذلك مسألة «مزاج وجبلة»(٦٢).

على أن هذه الاختلافات تنتفي لمصلحة التفكير العلمي، أي من أجل الأحادية، لأن التمييز قائم على أساس ما يسميه بالذهنية العلمية، وهو ما تسعى العلوم الإنسانية إلى استلهامه. وعلى رغم أن مشكلة العلوم الإنسانية تكمن في الذات والوعي الذي يظهر بمنزلة «العدو الخفي للعلوم الإنسانية، سواء اتخذ شكل الوعي العفوي الذي يقبع في قراره موضوع المعاينة، أو اتخذ شكل

الوعي المتأني - أي وعي الوعي - لدى العالم»[٦٣]، فإن كل تحديد صائب لمجال العلوم الإنسانية سينزع عنها طابعها الإنساني ومن هنا «يتبين لنا أنه كلما أفلحت العلوم الإنسانية في تحقيق إنجاز علمي بالفعل، سار هذا التمييز لديها بين ما هو إنساني وما هو طبيعي باتجاه التضاؤل. حتى إذا قيض لها أن تصبح علوما ناجزة فقدت تميزها عن العلوم الأخرى. ومن هنا، هذه المعضلة التي لم تجرؤ العلوم الإنسانية بعد على مواجهتها: فإما أن تحتفظ بأصالتها وتنصاع لتعارض الوعي والاختبار الذي يصبح - والحال هذه - مستعصيا على الحل، وإما أن تطمح إلى تجاوز هذا التعارض، لكنها تضطر عندئذ إلى التخلي عن احتلال موقع على حد في نسق العلوم، وتسلم بالدخول، إذا جاز التعبير، إلى «الحظيرة» [٦٤]. لقد كانت المشكلة التي تواجهها هذه العلوم في نظر ليفي ستروس تتمثل في عدم قدرتها على تحقيق الشروط العلمية التي بلغتها العلوم الطبيعية، خاصة في القدرة على التحقيق Verification والتكميم، إلى جانب النتائج الميدانية التي تتحصل عليها، وذلك طبقا لمبدأ الموضوعية [٦٥]، ولكن مشكلتها الكبرى على ما يبدو هي مشكلة الإنسان، باعتباره كائنا يهتم أكثر بذاته [٦٦]. يقول ليفي ستروس: «هدف العلوم الإنسانية ليس أن تكون الإنسان، ولكن أن تذوبه وتفككه dissoudre، وهكذا الثقافة في الطبيعة، والحياة في مجمل الشروط الفيزيائية والكيميائية»[٦٧].

إذن تتحدد القيمة العلمية للعلوم الإنسانية من المنظور البنيوي، عندما يُقضى على الوعي من أجل اللاشعور، والذات من أجل الموضوعية، والإنسان من أجل البنيات، وعندها تكتمل شروط العلمية ويتحقق النموذج الفيزيائي في العلوم الإنسانية، تُدمَج الثقافة في الطبيعة والحياة في مجمل الشروط الفيزيائية والكيميائية. ولكن بهذا أيضا تنتقل البنيوية من العلم إلى الفلسفة، ومن المنهج إلى النظرية، ومن التحليل العلمي إلى الموقف الفلسفي. كما يكشف هذا التقسيم المنهجي عن المعيارية الخاضعة لنموذج العلوم الطبيعية. من هنا محاولة الاستعانة بالنموذج اللساني وتطبيقه في ميدان ومجال الأنثروبولوجيا البنيوية.

ب - في الأنثروبولوجيا البنيوية: يرى ليفي ستروس أن القول بالأنثروبولوجيا البنيوية، هو قول تكراري أو من قبيل تحصيل الحاصل، وذلك لسبب أساسي، وهو أنه لا يمكن للأنثروبولوجيا إلا أن تكون بنيوية: «خصوصا إذا أرادت لنفسها ألا تبقى أسيرة للمعرفة التجريبية، وإذا حرصت - في الوقت نفسه - على الاستعاضة عن نمط «التفسير السببي»، القائم على مفهوم التعاقب، بنمط التفسير البنيوي، القائم على مفهوم النسق والتزامن»[٦٨]. وعليه فإن المقصود من الأنثروبولوجيا البنيوية، هي الأنثروبولوجيا التي لا تهتم بالمعيش والعيني والتجريبي، كما تفعل الأنثروبولوجيا الوظيفية أو الوصفية أو التطورية، وإنما هي تلك الأنثروبولوجيا التي تبحث في البنى الكامنة وراء الظواهر، تلك البنى ذات الطبيعة العقلية والنسقية.

وإذا كان «دي سوسير» يرى أن اللسانيات، تندرج في إطار إعداد علم في طور التكون، هو علم العلامة la Semiologie فإن الأنثروبولوجيا البنيوية، في نظر ليفي ستروس ما هي إلا أحد العلوم التي تساهم في إنشاء علم للعلامة، لأن موضوعها هو: «دراسة الطبيعة الرمزية للموضوعات»(٦٩)، وكما بين ذلك «دلوز» في تعريفه للبنيوية من أنها نظام ثالث، هو النظام الرمزي، وليس نظام الواقع أو الخيال، فإن ليفي ستروس يقول: «لا بد لنا من أن نضع في اعتبارنا، سواء كنا بصدد دراسة لغوية أم بصدد دراسة اجتماعية، أننا في أعمق أعماق الرمزية»(٧٠). ودراسة الرمز، لا تكون إلا وفق نموذج الألسنة البنيوية، الذي يكشف لنا عن هذه البنيات والرموز. ودور الأنثروبولوجيا البنيوية، هو في جعل الحياة الاجتماعية، باعتبارها حياة رموز، ممكنة وضرورية possible et Ne-cessaire(٧١)، وإذا كان الحدث الاجتماعي رمزا، فهو ينتمي إلى اللاشعور، فالرمز لا شعوري، لذا فإن أهمية الأنثروبولوجيا البنيوية تكمن في كشفها عن البنيات الرمزية اللاشعورية للحياة الاجتماعية، والتي تتألف من بنى وأنساق، كأنساق القرابة والاقتصاد والأساطير... إلخ، وعليه فإن القول بالأنثروبولوجيا إنها بنيوية، تحصيل حاصل، ما دامت كل أنثروبولوجيا هي دراسة للبنى والأنساق الرمزية اللاشعورية للحياة الاجتماعية.

تتألف الأنثروبولوجيا البنيوية من فرعين أساسيين هما: الإثنوغرافيا Ethnographie وهي فرع يتفق ومراحل البحث الأول، التي تشمل الملاحظة والوصف وتقنيات العمل الميداني. وتمثل بالنسبة للإثنولوجيا Ethnologie الخطوة الأولى نحو التركيب النظري. وفي الحالتين فان الأنثروبولوجيا البنيوية تقوم على تحليل العلامة، يقول «إننا نعد الإناسة إذن بمنزلة المقيم المطمئن في حقل السيمياء، الذي لم يسبق للإناسة أن طالبت به أو اعتبرته حقلها. ويبدو أن الإناسة ستظل مقيمة في هذا الحقل بانتظار أن تنمو في صلبها علوم معينة، فتشغل من الحقل المذكور بعض قطاعاته»(٧٢). أو عندما يقول: «عندما تطرح الإناسة طبيعة موضوعها الرمزي فهي لا تعني بذلك انها تنقطع عن الوقائع»(٧٣).

على أن الأنثروبولوجيا البنيوية تواجه رهانات خارج المطلب العلمي، خاصة عند أولئك الذين يصفون تحقيقاتها أحيانا بأنها كانت نتيجة من نتائج الاستعمار. يعترف ليفي ستروس بتلازم المطلبين، ولكنه يحاول تقديم صورة لظهور الأنثروبولوجيا أقرب إلى فلسفة التاريخ، حيث يرى أن هنالك أنثروبولوجيا عصر النهضة التي عرفت الولادة الفعلية للاستعمار والإناسة معا. وهنالك أنثروبولوجيا عصر الأنوار، وأخيرا الأنثروبولوجيا البنيوية التي تخلصت كثيرا من العقبات العلمية والأيديولوجية، يقول: «لقد بلغ علمنا سن الرشد عندما بدأ الإنسان الغربي يعي أن لا سبيل إلى إدراك نفسه ما دام على سطح الأرض عرق واحد أو شعب واحد يعالج من قبله بمنزلة الموضوع، حينئذ تمكنت الإناسة من توكيد نفسها بوصفها ما هي عليه: مشروع يجدد عصر النهضة ويكفر عن سيئاته في سبيل نشر الإنسية على قدر الإنسانية ومقاسها»(٧٤). من هنا يعتقد ليفي ستروس

أن الأنثروبولوجيا البنيوية جزء من المذهب الإنساني الجديد، وذلك من خلال قراءة خاصة لتاريخ الفكر الغربي وللأنثروبولوجيا على وجه الخصوص، فهو يرى أن الأنثروبولوجيا البنيوية تعبر عن المرحلة الثالثة من المذهب الإنساني الديموقراطي، فإذا كان هنالك الإنسية الأرستوقراطية في عصر النهضة، والإنسية البورجوازية التي عرفت في القرن التاسع عشر، فإن الأنثروبولوجيا البنيوية تعبر عن إنسية ديموقراطية هي إنسية المرحلة الثالثة، التي «تتضاد مع المذهبين اللذين سبقاها باعتبار ولادتهما انطلاقا من حضارات ذات امتيازات ولمصلحة فئات ذات امتيازات. كما أنها باستنفارها لمناهج وتقنيات مستعارة من جميع العلوم لتسخيرها من أجل المعرفة بالإنسان، تدعو إلى المصالحة بين الإنسان والطبيعة في ظل إنسية معممة»[٧٥]. لا نحتاج إلى الإشارة إلى أن هذه الافكار لا تتصل بقواعد المنهج والعلم وإنما بمضامين وآراء قابلة للأخذ والرد والقبول والرفض، وهو أمر يتأكد في أكثر من موقع وموضوع، فلننظر - على سبيل المثال - إلى مجال محدد وفرع معين كالتاريخ.

ج - **في التاريخ**: على رغم النية الحسنة التي يبديها ليفي ستروس حيال التاريخ، إلا أنه يقدم منظورا خاصا به فهو يقول: «والحق أننا لا نتعاطى التاريخ، لكننا نحرص على أن نحفظ له حقوقه. ونعتقد أن ليس ثمة أخطر على الإناسة المجتمعية في مرحلة تكونها هذه من الانتقائية التي من شأنها أن تخلق أوهاما حول وجود علم مكتمل عن طريق خلطها بين المهام ومزجها بين البرامج»[٧٦].

ويمكن أن نتبين مفهومه للتاريخ في كتبه الآتية: «الأنثروبولوجيا البنيوية» و«الفكر المتوحش» و«العرق والتاريخ»، فمن خلال هذه الكتب نستطيع أن نميز بين ثلاثة مستويات للتاريخ: التاريخ العام، التاريخ والأنثروبولوجيا وما يسميه بالتاريخ البنيوي. إن تحليل هذه المستويات يبين بجلاء رفض ليفي ستروس للتاريخ العام، الذي يعني تاريخ البشرية وتطورها في الزمن وتقسيمه للحقب والفترات، إن هذا التاريخ العام في نظره «لا يزيد على كونه مجرد اضطراب وتهيج على سطوح الأشياء»[٧٧]. وفي تعريفه لمصطلح التاريخ يرى أنه: «يتأرجح مصطلح «التاريخ» بين عدد كبير من المعاني، التاريخ الذي يصنعه الناس من دون معرفة به، والتاريخ الذي يصنعونه عن معرفة به، والتأويل الذي يقوم به الفيلسوف والمؤرخ»[٧٨]. هذه المعاني التي يعطيها لمصطلح التاريخ نستطيع تلخيصها في معنيين: التاريخ الواقعي الذي يصنعه الناس عن معرفة به أو عن غير معرفة به، والتاريخ الواقعي الذي يصنعه الفلاسفة والمؤرخون، عن وعي به كنظرية أو تفسير لما تعاقب في الزمن. وفي الوقت الذي يؤكد فيه ليفي ستروس على التاريخ الواقعي، أي تاريخ البشر، يرفض تاريخ المؤرخين والفلاسفة ذلك أن تاريخ المؤرخين مجرد جماع للأحداث التي لا يجمع بينها جامع، وهذا ما يسميه «بالكرونولوجيا» أو التأريخ، أي جمع للأحداث وتقسيمها عبر الزمن، وحسب الحقب والقرون. وأما تاريخ الفلاسفة فمجرد تأملات ذاتية.

والدور الذي يزعم التاريخ العام القيام به، أي دور الذاكرة وأخذ العبرة، فإن ليفي ستروس لا يرى فيه سوى أسطورة من الأساطير التي تعيش معنا، ولذلك فهو يماثله بالأسطورة من حيث الدور الذي يقوم به في مجتمعاتنا الحديثة. يقول: «إن ما تفعله الأساطير للمجتمعات التي تجهل الكتابة، كأن تبرز نظاما اجتماعيا وتصورا للعالم برؤية أصيلة وتشرح ما تكونه الأشياء بما كانته، وتجد التبرير لوصفها الحاضر في وضعها الماضي، وتتصور المستقبل تبعا لهذا الحاضر ولذلك الماضي، فهو كذلك الدور الذي تنسبه حضارتنا إلى التاريخ. مع هذا الفارق بالمقابل أننا نطلب من التاريخ الإيمان أو الرجاء، بأن يكرر الحاضر الماضي وأن يديم المستقبل الحاضر، إنما بالعكس، أن يختلف المستقبل عن الحاضر بالطريقة نفسها التي اختلف فيها الحاضر بالذات عن الماضي»[٧٩].

وإذا كان ليفي ستروس يرفض التاريخ العام، ويؤكد على التواريخ، والتواريخ المحلية، فما مفهومه لهذه التواريخ؟ في الواقع لا أحد يمكن أن يرفض الحدث التاريخي أو يتجاهل الأحداث التاريخية، ولكن ما يراه ليفي ستروس هو أن التاريخ لا تكمن وظيفته في فهم الأحداث التاريخية، لأن هذه المهمة موكولة للأنثروبولوجيا، فلا وجود لشيء اسمه «علم التاريخ»، وما يسمى بالتاريخ ليس أكثر من نشاط. يتضح ذلك في تلك المقابلة والمقارنة التي يعقدها بين التاريخ والأنثروبولوجيا البنيوية، من حيث الموضوع والمنهج ومجال البحث. من هنا يؤكد على أهمية الحدث التاريخي، يقول: «إذا أريد للبحث عن «البنيات» أن يكون بحثا مجديا فلا بد له من أن يبدأ بإحناء الرأس أمام قوة الحدث التاريخي» [٨٠]، فالحدث التاريخي قائم وموجود، ولكن من يتكفل بذلك؟ فتلك هي المسألة التي يشرحها ليفي ستروس من خلال الأنثروبولوجيا البنيوية، حيث يبين الفرق بين التاريخ والأنثروبولوجيا والإمكانات المعرفية لكلا المجالين. إن الأنثروبولوجي في نظر ليفي ستروس يهتم بالملاحظة والتعابير الشفهية للمجتمعات «البدائية»، لكن المؤرخ يهتم بالوثائق واستغلال المصادر، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن: «التاريخ ينظم معطياته وفقا للتعابير الواعية، في حين أن الأنثروبولوجيا تقوم بذلك وفقا للمعطيات اللاشعورية للحياة الاجتماعية»[٨١]. والأنثروبولوجيا تفعل ذلك بسبب «صعوبة إيجاد مبرر أخلاقي أو تفسير عقلي لعادة من العادات أو لمؤسسة من المؤسسات»[٨٢]. وما دام العلم - في نظر البنيوية - يقوم على الكشف عن البنيات الخفية، أي أن الحقيقة العلمية نصل إليها في كشفنا للبنيات الخفية، لذلك فالعلم هو ما تقوم به الأنثروبولوجيا البنيوية في كشفها عن البنيات التي تتحكم في الحدث التاريخي، ومن هنا فإن العلم يكمن في الأنثروبولوجيا البنيوية وليس في التاريخ. ذلك أن التاريخ «نشاط يهتم بدراسة المجتمعات التي نحيا فيها، في حين أن الأنثروبولوجيا تقوم بدراسة المجتمعات التي لا نحيا فيها، والفارق يتمثل في أن الأول - التاريخ - يبحث في المجتمعات البشرية في الزمن والثانية في المكان»[٨٣]، فالتاريخ يعيد تشكيل المجتمعات

الماضية والمتماثلة مع الحاضر، في حين أن الأنثروبولوجيا تعيد تركيب المجتمعات القديمة، وما دام العلم في نظر البنيوية يقوم على الأمكنة، وعلى الدراسة التزامنية لا التعاقبية أو التاريخية، فإن الأنثروبولوجيا هي التي تحقق شروط العلمية، بعكس التاريخ الذي يعتمد على الزمن أو التعاقب وتتالي الأحداث.

هذا اعتراض من الوجهة «العلمية»، لكن ليفي ستروس لا يكتفي بذلك، بل ينتقد علم التاريخ من وجهة «نظرية»، فالتاريخ من هذه الزاوية هو دائما تاريخ من أجل...، وهو دائما تاريخ متحزب، وحين يزعم التاريخ المعرفة بالزمانية Temporalité، فإنه لا يؤكد إلا على وهم كبير، ذلك أن الزمانية ليست أكثر من إرادة المؤرخ في صناعته للكرونولوجيا، وهي في الواقع ليست أكثر من انفجارات وتقطعات، وماذا يبقى من التاريخ؟إنه مجرد نشاط يساعد في جمع المعلومات والمصادر، وأهمية هذا النشاط تكمن: «في استعماله كمصدر للمعلومات، وهو يستغل كبداية للتحليل البنيوي، ولا يمكن أن يحمل أي طابع للمعقولية»[٨٤]. والمعقولية المقصودة هنا ليست أكثر من التوصل إلى الكشف عن البنيات الثاوية وراء الظواهر، والتي لا يستطيع أن يتكفل بها التاريخ، بل يتكفل بها علم آخر هو علم الأنثروبولوجيا البنيوية. إن هذا النقد الذي قام به ليفي ستروس للتاريخ، يعبر عن هدفه الأساسي المتمثل في محاولة إنشاء «تاريخ بنيوي». ولكي يتجاوز بعض المفارقات المنهجية للمفهوم اقترح ليفي ستروس فكرة التاريخ الثابت والتاريخ التراكمي، وذلك لدواعٍ منهجية وأخرى نظرية، فمن الناحية المنهجية، يقترح تاريخا بنيويا يمكن دراسته وفقا للمنهجية البنيوية التي تقوم على التزامني بدلا من التعاقبي، وعلى الكشف على البنيات بدلا من وصف ظاهر الأحداث. أما من الناحية النظرية فإن ليفي ستروس - وهو مفكر القرن العشرين - لا يمكن له أن يتجاهل التطورات التي بلغتها علوم الإنسان وتاريخ الإنسان. لذلك يقيم تلك التفرقة على أساس الثابت والتراكمي بين المجتمعات، مع العلم أن هذه التفرقة ليست أكثر من تفرقة منهجية، على حد تعبيره، وما تجدر ملاحظته في هذا السياق، هو أن أعمال ليفي ستروس، فيما يخص التاريخ، قد اقتصرت فقط في البحث عن البنيات الاجتماعية للمجتمعات «البدائية»، أما اقتراحه أو مشروعه حول المجتمعات «المتطورة» فلم ينجزه، وربما لن ينجزه أبدا.

يقصد ليفي ستروس بالتاريخ البنيوي، تفسير المجتمعات بالمصطلحات البنيوية، ويشرح هذه الفكرة بقوله: «إن فكرة تاريخ بنيوي لا يمكن أن تصدم المؤرخين، فهي لا تتناقض وفكرة التاريخ الرمزي للعلامة، والتي تولد تطورات غير مرئية، وبها تحدد جملة التنظيمات البنيوية»[٨٥]، فالتاريخ البنيوي يعتمد إذن على دراسة العلامة والرمز، مثله مثل الأنثروبولوجيا البنيوية، ولعله من الجدير ملاحظته في هذا السياق، هو أن «فوكو» قدم في كتابه «الكلمات والأشياء» هذه المحاولة البنيوية في دراسة التاريخ الثقافي الغربي الحديث، وبحث في البنيات الثانوية داخل مجالات المعرفة الغربية. إن هذا الإصرار على البحث في الرموز وفي البنيات الباطنية، يتضح

أكثر لدى ليفي ستروس في اعتماده الحاسم على التزامني عكس التاريخي أو التطوري، يقول: «ليس من حقنا أن نسد ما في التفسير البنيوي من فجوات عن طريق اللجوء إلى أدلة مستمدة من المجال التاريخي»(٨٦). فالتاريخ البنيوي يجب أن يعتمد على المنهج البنيوي القائم على التزامني لا على التاريخي، وأن يبحث في البنيات اللاشعورية التي تتحكم في الأحداث التاريخية، ولكن ما دامت هناك مشكلة ذلك الانقطاع الحاسم الذي حدث بين «المجتمعات التاريخية» و«المجتمعات البدائية»، فإن ليفي ستروس حاول أن يقدم حلا - ولو مؤقتا - لذلك التعارض، وذلك بالقول بالتاريخ الثابت والتراكمي، فماذا يقصد بذلك؟ «إن التاريخ التراكمي، إنما يظهر إلى عالم الوجود ابتداء من مجتمعات تفصل بينها فوارق مختلفة ولكنها مع ذلك على اتصال بعضها بعض، في حين أن التاريخ الثابت لن يكون إلا إشارة إلى ضرب خاص من الحياة «السفلى» ألا وهي: «المجتمعات المنعزلة»(٨٧).

فما يبدو إذن تطورا أو تقدما، ما هو إلا لقاء بين الثقافات والمجتمعات، وهذا ما أدى إلى التراكم على الصعيدين الحضاري والتقني، في حين أن العزلة التي تهيمن على المجتمعات «السفلى» هي التي عطلت حركة التراكم. إن هذا التراكم الذي هو مصدر فخر المجتمعات المتقدمة، هو عند ليفي ستروس مجرد «اضطراب وانقطاعات». طبعا، هذا الخطاب موجه أكثر إلى التمركز الذاتي للحضارة الغربية أو ما يسمى بالمركزية الأوروبية. هذا التمركز الذاتي، يرفضه ليفي ستروس بشدة، وذلك لأنه يرى: «أن ليس هناك من ثقافة ثابتة بالمطلق فكل شعب يمتلك ويحمل أدوات تقنية تمكنه من السيطرة على محيطه، إذن فكل تاريخ هو تاريخ تراكمي مع فوارق في الدرجة»(٨٨).

وما دام الفارق بين المجتمعين هو فارقا في الدرجة، فإن قضية التفرقة بين مجتمعات «ثابتة» وأخرى «تراكمية» هي مجرد تفرقة منهجية تتوافق والمنهج البنيوي الذي يبحث في البنيات الثابتة، ويعتمد على التحليل التزامني بدلا من التاريخي، وهو في كل هذا يرفض التاريخ سواء في مستواه العام، أو في مستواه العلمي. وهذا من أجل أن يكرس تاريخا بنيويا، يتوافق والمنهج البنيوي، وإن كان هذا الاقتراح بقي حبرا على ورق، ودعوة تنتظر التنفيذ، ومشروعا ما زال بعيدا عن التطبيق.

إن مجموع الحجج التي اعتمدها ليفي ستروس لرفض التاريخ، كانت الأساس أيضا لرفضه لأطروحات فلسفات التاريخ، كفكر التقدم والتطور والتاريخية، وهو في كل هذا يتطابق والمنهج البنيوي، الذي يقول بأسبقية التزامني على التاريخي، والذي أشرنا إليه أكثر من مرة، في بحثنا هذا، والذي اعتبرناه إحدى النقاط الأساسية، التي تبين قصور المنهج البنيوي في الجمع بين البنيوي والتاريخي، إلا في صورة تقابلية لا تستطيع إدراك الجدلية القائمة بين التاريخي والمنطقي، بين التزامني والتعاقبي، بين الآني والتاريخي. ولكن ما السر في هذا الإصرار على

التاريخ حتى إن كان بنيويا؟ أليس هذا نوعا من الرد غير المباشر على النقد الموجه إلى البنيوية من أنها تنكر التاريخ وأن محاولات ليفي ستروس تتجه نحو تعديل المنظور البنيوي؟ إن هذا السؤال يفرض علينا النظر في التحولات التي أصابت البنيوية سواء على صعيد المنهج أو المحتوى.

رابعا - في تحولات المنهج والنظرية البنيوية

لم يكن التحول الذي عرفته البنيوية إلا نتيجة لنقد صارم وقوي، نقد خارجي وداخلي في الوقت نفسه، نقد خارجي حملت لواءه الوجودية والماركسية التي استشعرتا الخطر البنيوي، خاصة عندما كشفت البنيوية عن محدودية الماركسية والوجودية في معالجة التطورات العلمية وخاصة التطور الحاصل في مجال اللسانيات وأثره في العلوم الإنسانية.

وإذا كانت الماركسية قد حملت لواء التاريخ والالتزام الأيديولوجي ضد البنيوية، فإن الوجودية قد دافعت عن حرية الذات والمبادرة وأهمية المعنى في مقابل البنى والأشكال، إلا أن الهزة السياسية التي عرفتها فرنسا وأوروبا وأمريكا بما عرف بالأحداث الطلابية قد أطاحت بالجميع: بالماركسية والوجودية والبنيوية على السواء، وظهر إلى الوجود ما سيسمى بما بعد الحداثة وما بعد البنيوية أو البنيوية الجديدة، والتي قادها ـ ربما بمفارقة ـ بعض من مؤسسي ودعاة البنيوية الذين استحدثوا أشكالا فلسفية جديدة كالجينيالوجيا عند فوكو والتفكيكية عند دريدا وفلسفة الاختلاف عن دلوز، وما بعد الحداثة عند ليوتارد، كما ظهرت جماعة الفلاسفة الجدد الذين جعلوا من الماركسية والأيديولوجيات الشمولية حصان طروادة.

إن التحول الذي أصاب البنيوية كان قد تم وبشكل أساسي من خلال نقد داخلي، سبق إليه بشكل خاص ألتوسير في كتابه «عناصر من أجل النقد الذاتي»(٨٩)، وبول ريكور الذي بين إمكان التوفيق بين البنية والتاريخ واللغة والمعنى والرمز، وخاصة في كتابه «محاولات»، ودراسته حول البنية والعملية والتاريخ (٩٠)، ودريدا في كتابه «الكتابة والاختلاف»(٩١)، و«بارت» الذي شرع في تأسيس السيميولوجي(٩٢)، وما سيسفر عنه في النقد الأدبي الذي نقرأه على سبيل المثال عند «جيليا كريستيفا»، وخاصة في كتابها «علم النص»(٩٣)، و«قريماس» في كتابه «السيميولوجيا والعلوم الاجتماعية»(٩٤). ولأنه من غير الممكن تتبع أشكال هذا النقد الداخلي للبنيوية، فإننا نرى ضرورة الإشارة ولو بشكل مختصر، إلى التحول الذي أصاب البنيوية على صعيد المنهج والمحتوى من خلال ما قام به ميشيل فوكو.

إننا نعرف أن فوكو كان من الوجوه البارزة للبنيوية، خاصة في كتابه «الكلمات والأشياء»، الذي عرف شهرة كبيرة وانتشارا واسعا، حيث قدم في هذا الكتاب تحليلا أركيولوجيّا لظهور

علوم الإنسان، وموقفا من الأنثروبولوجيا والتاريخ، وأكثر من هذا بين أهمية البنيوية في المعرفة الغربية. ففي تحليله لظهور علوم الإنسان يرى أن الإبستمية الحديثة عرفت ثلاث مجموعات لم تعرفها الإبستميات السابقة، وهي مجموعة العلوم الطبيعية ومجموعة العلوم التجريبية والفلسفة، أما العلوم الإنسانية فتجد مكانها: «في ثغرات تلك المعارف أو بالأحرى في المجال الذي تحدده أبعادها الثلاثة»[٩٥]. وبهذا تمكنت العلوم الإنسانية من الاتصال بسائر أشكال المعرفة والعمل وفق نماذج رياضية وبيولوجية واقتصادية ولغوية.

هذه العلوم يظهرها التحليل الأركيولوجي على أنها تشكيلات خطابية لا يمكن أن تكون علوما، وما يجعلها ممكنة، ليس وضعيتها العلمية، بل علاقة الجوار التي تنسجها مع البيولوجيا وفقه اللغة والاقتصاد السياسي. من هنا يرى فوكو أنه لا: «جدوى من القول إن (العلوم الإنسانية) هي علوم خاطئة، بل هي ليست علوما على الإطلاق، فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجذرها في الإبستمية الحديثة تمنعها من أن تكون علوما (...)، لقد كونت الثقافة الغربية، تحت اسم الإنسان، كائنا يجب عليه أن يكون، لجملة أسباب مترابطة، ميدانا وضعيا للمعرفة، ومن دون أن يكون بمقدوره موضوع علم»[٩٦]. إن هذا الموقف الجذري من العلوم الإنسانية، مبني، أساسا، على وضعية العلوم الإنسانية داخل نظام معارف الإبستمية الحديثة، والتجريبيات التي تقوم بدراسة الإنسان، من جهة العمل والحياة واللغة، حيث لم يكن الإنسان موضوع علم أبدا، بل ميدانا وضعيا للمعرفة. وعلى هذا الأساس تشكلت جملة من العلوم الإنسانية: منها علم النفس في علاقته بالبيولوجيا والإنسان الحي، وعلم الاجتماع في علاقته بالاقتصاد والإنسان المنتج، والآداب في علاقتها باللغة والإنسان الناطق. إضافة إلى هذه العلوم، يفرد فوكو مكانا لعلوم إنسانية: منها التاريخ الذي يعتبر علم القرن التاسع عشر، والذي ينسج علاقة خاصة بالإنسان الحي والعامل والناطق ويحيله إلى كائن تاريخي، ومنه ظهرت التاريخية وتحليلية التناهي، مع الإشارة إلى مدرسة الحوليات الفرنسية. والتحليل النفسي وأهمية خطاب اللاوعي الذي يتكلم من خلال الوعي والرغبة. وجهد «فرويد» في تأسيس هذا المنهج، والأنثروبولوجيا وعلاقتها بالتاريخية، خاصة في صورتها البنيوية، وبالثقافة الغربية وكذلك بالعقل الغربي، الذي يقيم مختلف العلاقات مع سائر المجتمعات، وأهمية عمل «ليفي ستروس» وخاصة ذلك التقابل الذي أقامه بين الثقافة والطبيعة. إن التحليل النفسي والأنثروبولوجي يلتقيان في نقطة اللاوعي: «لا لأنهما يبلغان في الإنسان ما يقع وراء وعيه، بل لأنهما يتوجهان خارج الإنسان، نحو ما يسمح بتكوين معرفة وضعية حول ما يقع داخل قطاع الوعي أو يفلت منه»[٩٧]، كما أنهما لا يهتمان بالإنسان، بل بما يشكل حدوده الخارجية، وبذلك يتفق فوكو مع «ليفي ستروس» في قوله: إن وظيفتهما تذويب الإنسان، وعليه - وهو الأساسي في عمل فوكو - ليس الإنسان: «أقدم وأثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية، فإن اعتمدنا تعاقبا ضيقا [في التاريخ] وتقطيعا

جغرافيا ضيقا - أي الثقافة الأوروبية منذ القرن السادس عشر - يمكننا التأكيد على أن الإنسان هو اختراع حديث فيها [...] الإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة»(٩٨).

لقد كانت هذه النتيجة - التي أسالت الكثير من الحبر، واحدة من النتائج الشائكة للبنيوية التي يرى أنها تنتمي إلى العلوم الصورية، لأنها تقترب من التحليل الرياضي والمنطقي، ما دامت لا تهتم بالمعنى، ولقد كونت الألسنية البنيوية مجالا معرفيا قائما بنفسه، حيث حققت مجموعة من الشروط العلمية التي تصنفها مع العلوم الدقيقة. كما أن الألسنية - ومع ظهور مفهوم البنية، كعلاقة ثابتة بين مجموعة من العناصر - تجعل في نظر فوكو إمكان طرح العلاقة بينها وبين العلوم الإنسانية واردة، وذلك لما تتمتع به البنية من خصائص معرفية. وهذا يعني أن الألسنية بلغت مستوى من العلمية نقلت فيه العلوم الإنسانية من المعرفة التأويلية إلى المعرفة الشكلية. وبما أن الألسنية قد حققت مستوى من العلمية، فإنها أصبحت نموذجا للعلوم الإنسانية مثل ما هو حاصل في تحليل الأساطير والتحليل الأدبي وعلم الاجتماع، إلا أن فوكو يرى أن العلاقة بين الألسنية والعلوم الاجتماعية ليست جديدة، كما نتصور عادة، خاصة تحت تأثير الألسنية البنيوية، بل إن هذه العلاقة تعود إلى القرن الثامن عشر، عندما صنف «دالمير D'Alembert» موسوعته على الشكل اللغوي، كما يمكن الإشارة إلى نص «شلايجل Schlegel» الذي كتبه سنة ١٨٠٧، حول اللغة وحكمة الهنود، حيث حلل المجتمع والدين والفلسفة، عند الهنود، على أساس لغوي. كما يجب التذكير بأعمال «دوميزل Dumezil»، والذي لم يكن لسانيا وإنما متخصص في فقه اللغة، والذي أعاد بناء تشكيل بنية المجتمع والدين لبعض المجتمعات الهندو. أوروبية انطلاقا من التحليل الفيلولوجي أو الفقهي (٩٩). وإنما الجديد هو أن الألسنية تقدم للعلوم الاجتماعية إمكان معرفة أو إبستمولوجيا مختلفة عن تلك التي عرفتها إلى حد الآن، وهذا يعني أن الانفصال بين اللغة والعلوم الاجتماعية كان واقعا، وما حصل الآن هو تغير في الشكل، في شكل الانفصال، وبشكل جديد حيث أصبحت الألسنية نموذجا للعلوم الاجتماعية. وهكذا ظهرت إلى الوجود علاقة الألسنية البنيوية بالعلوم الاجتماعية، تلك العلاقة القائمة، لا على أساس المعطيات الإمبريقية Empirique، والذرية Atomique مثل: (الجذور، الإعراب، الكلمات)، وإنما على أساس المنظومة النسقية بين العناصر. وهنا تطرح مسألتان: الأولى متعلقة بحدود العلاقات التي يمكن للألسنية أن تقيمها مع باقي المجالات، والثانية بين هذه العلاقات والعلاقات المنطقية، أي العلاقة بين التحليل الألسني والتحليل المنطقي، وهذه العلاقة تعيد طرح مسألة التشكيل والتأويل، كما تطرح مشكلة العلاقة بين التحليل المنطقي والواقع.

إلا أن هنالك مشكلة عادة ما يطرحها الباحثون الاجتماعيون، وهي مشكلة التاريخ مقارنة بالألسنية التي تعتمد التزامن والوصف، فإذا كان صحيحا أن الألسنية البنيوية تعتمد على

التزامن، فإن هذا في نظر فوكو لا يجعلها مناهضة أو مضادة للتاريخ. بل بالعكس فإن العلاقة بين التاريخ والتزامن في الألسنية تتحدد فقط بصورة مغايرة، شريطة ألا نفهم من التاريخ التسلسل فقط، بل التسلسل والتزامن في الوقت نفسه، كما أن تحليلات الألسنيين ليست تحليلات للثبات، بل هي تحليلات لشروط التحول (١٠٠). يعني هذا أن فوكو يرفض ذلك النقد المشهور الذي يعارض التحليل البنيوي والتحليل التاريخي، خاصة أنه يرى أن الألسنية لا تحلل اللغة فقط، وإنما الخطاب كذلك، وهنا سر دفاعه عن الألسنية في صورتها البنيوية، وكذلك علاقة مفهومه للخطاب بالألسنية. يقول فوكو: «وفي الخلاصة نستطيع القول إن الألسنية تتمفصل مع العلوم الإنسانية والاجتماعية في بنية إبستمولوجية خاصة، تسمح بإظهار العلاقات المنطقية النابعة من الواقع، كما تسمح أيضا بإظهار الطابع الشمولي لظواهر الاتصال وتناقش ما يمكن تسميته بالإنتاجات الخطابية Productions Discursives»(١٠١). وبهذا تنتمي الألسنية البنيوية إلى تقنيات التشكيل كما قلنا، وتكون البنيوية صورة من صور التشكيل الرياضي، وتجد مكانتها ضمن هذا التحليل الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر، أي منذ انبعاث فقه اللغة والمنطق الرمزي، ولذلك كله قال إن «البنيوية ليست منهجا وإنما هي الوعي اليقظ والقلق للمعرفة الحديثة»(١٠٢).

ولكن بعد أحداث ١٩٦٨ سيشرع في نقد ذاتي لهذا الإعجاب والحماس للبنيوية، وهو ما عكسه كتابه «أركيولوجيا المعرفة»، سواء في مقدمته أو في خاتمته، حيث كشف عن ذلك النزاع حول الانتماء أو عدمه إلى البنيوية، كما يعد الكتاب بديلا للبنيوية، خاصة في مسألتين أساسيتين: الأولى متصلة باللغة التي تم تعويضها بمفهوم ومنهج في تحليل الخطاب، والثانية متصلة بالتاريخ حيث بيَّن الفهم الجديد للتاريخ انطلاقا من البنيوية ومن محاولة ليفي ستروس، وبالاستعانة بمدرسة الحوليات والتاريخ الجديد وذلك باسم التاريخ العام وتاريخ السلاسل والانفصال(١٠٣)، وبذلك بدأت مرحلة ما بعد البنيوية بمنظور جديد للمنهج والنظرية على السواء، كما أحدث هذا تحولا آخر في مفهوم الذات الذي انتقدته البنيوية، وذلك عندما دعا في أعماله الأخيرة «الاهتمام بالذات» و«استعمال الذات» إلى أن الذات شكل تاريخي ناتج عن علاقات المعرفة والسلطة. كما أن أهم تحول أحدثه هذا الفيلسوف هو صياغته لمفهوم جديد للسلطة، وهو ما كان النقد الخارجي في صورته الماركسية والوجودية يعيبه على البنيوية ويصفها بالقصور السياسي، بالإضافة إلى مسألة الالتزام السياسي والموقف من المثقف الشمولي، الذي مثله المثقف الوجودي واليساري عموما، والدعوة إلى مثقف خصوصي يهتم بتشخيص محلي لعلاقات السلطة والمعرفة.

1 انظر على سبيل المثال: التصدير والمقدمة والفصل الأول من كتاب «مشكلة البنية»، للدكتور زكريا إبراهيم، مكتبة مصر. ومقدمة كتاب، روجيه جارودي: «البنيوية، فلسفة موت الإنسان»، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ١٩٨٥. ومقدمة كتاب جان بياجي «البنيوية»، ترجمة عارف منيمنة وبشير أويري، منشورات عويدات، ١٩٨٢... إلخ. وانظر بشكل خاص رأي ليفي ستروس في الموضوع في ملحق هذه الدراسة.

2 انظر نص ليفي ستروس «في الاستعمال الجيد للبنيوية»، الذي ترجمناه وثبتناه في صورة ملحق لهذه الدراسة.

3 François Dosse: Histoire du structuralisme, Ed, La Découverte, T1-2, Paris, 1991, p, 182.

4 فيما يتعلق بهذه الاتجاهات الجديدة يمكن العودة إلى:

Philosohies, Entretiens avec le Monde, Ed, La Découverte, Paris, 1984.& 21 penseurs pour - comprendre le XXI siècle et 21 regards critiques, in Le Monde de Léducation, N .2001, ,294

5 Oswald Ducrot et les autres: Quest-ce que le structuralisme? Ed, Seuil, Paris, 1968. p7.

6 Ibid., p, 9.

7 Ibid., p, 10.

8 Ibid., p, 12.

9 أديث كيرزويل: «عصر البنيوية من ليفي ستروس إلى فوكو»، ترجمة جابر عصفور، دار عيون، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص ١٢.

10 Jean Marie Auzias: Clefs pour le structuralisme, Ed, Seglers, Paris, 1967, p, 11.

11 انظر على سبيل المثال:

Manfred Frank: Qu èst-e que le neo-structuralisme, Ed, Cerf, 1990.

12 كيرزويل: المرجع نفسه، ص ١٦.

13 انظر على سبيل المثال:

Pierre Trotignon: Les philosophes français de 1945-1965, Ed, p.u.f, Paris, 1994.

14 Gill-Gaston Granges: Penséeformelle et science de Ihomme, Ed, Oubier montaine, Paris, 1967, p, 12.

15 Armon Cuvillier: Nouveau Vocabulaire Philosophique, Ed, Armon colin, Paris, 1956, p, 82.

16 Lucien sève: Structuralisme et Dialectique, Ed, social, Paris, 1984, p, 204.

17 انظر على سبيل المثال الحوار الذي دار بين ليفي ستروس وفلاديمير بروب، وحوار ميشال فوكو عن ما بعد البنيوية:

- كلود ليفي ستروس وفلاديمير بروب: مساجلة بصدد «علم تشكل الحكاية»، ترجمة محمد معتصم، دار عيون، ١٩٩٨.

Michel Foucault: Structuralisme et post-structuralisme, in Dits et ecrits, t4, Ed, Gallimard, 1994.

18 Claude Lévi- Strauss: Anthropologie Structurale deux, Librairie Plon, Paris, 1973, P, 124.

19 انظر: تودوروف: «نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلانيين الروس»، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١ ، ١٩٨٢.

20 Ibid., p, 139.

21 Jean Marie Auzias: Op. Cit., p, 114.

22 Claud Lévi-strauss: Anthropologie structurale, Librairie Plon, 1958, Paris, p, 134.

23 Paul Ricoeur: La structure, le mor, èvenement, in Esprit, N. 1967, 369

24 فريد يريك معتوق: «منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب»، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٥، ص ١١.

25 G. Bachelard: Le Nouvel esprit scientifique, Ed, P.U.F, Paris, 1970, p, 188.

26 Claude lévi-Strauss: Anthropologie structurale deux, Op. Cit. p, 100.

27 Ibid. p. 169.

28 Claude lévi-Strauss: Triste tropique, Librairie Plon, Paris, 1955. p, 62.

29 كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٧، ص ٣٢٧.

30 المرجع نفسه، ص ٣٢٨.

31 Raymond Boudon: A quoi sert la notion de structure? Ed, Gallimard, Paris, 1968., p, 19.

32 Jean Viet: Les méthodes Structuralistes dans les sciences sociales, Ed, Mouton, Paris, la Hayes, 1969., p, 6.

33 Deleuze: A quoi reconnaît-on le structuralisme, in Histoire de la philosophie, le XXème siècle, sous la direction de: François châtlet, Ed, Hachette, Paris, 1973, p, 296.

34 Paul Riceour: Op-Cit, p, 815.

35 Lipiansky: Le structuralisme de Lévi-Strauss, Ed, Payot, Paris, 1973. p, 228.

36 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structurale deux, op-cit, p, 349.

37 Claude Lévi-Strauss: Les structures élémentaires de la Parenté, Librairie Moton, 1967, p, 117.

38 Lucien Sébage: Marxisme et structuralisme, Ed, Payot, Paris, 1964, p, 88.

39 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structurale, op-cit. p, 57.

40 فؤاد شاهين: أضواء على الألتوسيرية أو البنائية الماركسية الفلسفية، في مجلة «دراسات عربية»، العدد ٨، سنة ١٩٧١، تصدر عن دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٥٢.

41 كلود ليفي ستروس: «الأنثروبولوجيا البنيوية»، مرجع سبق ذكره، ص، ٧٤.

42 Claude Lévi-Strauss: Critères scientifique dans les disciplines sociales, in, Al thaea, n° 4, 1966,p 202.

43 سعيد علوش: «نقد البنيوية الفرنسية» في مجلة، الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٠، لسنة ١٩٨٤. تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، ص ٦٠.

44 Claude Lévi-Strauss: Triste tropique, op-cit. p, 375.

45 Claude lévi-Strauss: Les structures élémentaires de la Parenté, op-cit. p, 564.

46 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structural, Op-Citp, 341& La pensée sauvage, Op-Cit, p, 99.

47 روجيه جارودي: «البنيوية أو فلسفة موت الإنسان»، مرجع سبق ذكره، ص ١١٢.

48 جاكبسون: «العلاقة بين علم اللغة والعلوم الأخرى»، في الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية،

المجلد ٢، ترجمة جماعة من الأساتذة، اليونسكو، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٦، ص ١٠٢.

49 Pierre Cressent: Claude Lévi-Strauss, Ed Universitaires, Paris, 1970. p, 28.

50 Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit, p, 334.

51 Lipiansky: Op-Cit. p, 125.

52 Ibid. p, 164.

53 Jean Marie Auzias: Op-Cit. p, 103.

54 كلود ليفي ستروس: «الأسطورة والمعنى»، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، ط ١، سنة ١٩٨٥، ص ١٦.

55 كلود ليفي ستروس: «الأنثروبولوجيا البنيوية»، مرجع سبق ذكره، ص ٣١٧.

56 R. Boudon: Op-cit. p, 22.

57 Ibid. p, 23.

58 كلود ليفي ستروس: «الأناسة البنيانية»، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٢٧٢.

59 المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

60 المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

61 المصدر نفسه، ص ٢٨١.

62 المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

63 المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

64 المصدر نفسه، ص ٢٦٩- ٢٧٠.

65 R. Boudon: Op-cit. p, 365.

66 Ibid., p, 343.

67 Claude Lévi-Strauss:La pensée sauvage, Op-Cit., p, 326.

68 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie Structurale deux, op-cit. p, 18.

69 Ibid., p, 20.

70 Ibid., p, 92.

71 J-B-Fargues: Comprendre le structuralisme, Privat éditeur, Toulouse, 1968, p, 42.

72 كلود ليفي ستروس: «الإناسة البنيانية»، مصدر سبق ذكره، ص ١٠-١١.

73 المصدر نفسه، ص ١٢.

74 المصدر نفسه، ص ٣٠.

75 المصدر نفسه، ص ٢٥١.

76 المصدر نفسه، ص ١٥.

77 Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage. Op-Cit., p, 261.

78 Ibid., p, 323.

79 Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structurale, Op-Cit., p, 78.

80 Ibid., p, 84.

81 Claude Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Op-Cit., p, 342.

82 Ibid., p, 345.

83 Ibid., p, 345.

84 Lipiansky: Op-Cit., p, 138.

85 Claude Lévi-Strauss: Race et histoire. UNESCO, Paris, 1952, p, 125.

86 Ibid., p, 106.

87 Ibid., p, 115.

88 Ibid., p, 98.

89 Louis Althusser: Elément dauto-crutique, Ed, achette Littérature, Paris, 1974.

90 Paul Ricoeur: Du Texte à L'action, Essai d'herméneeutique, II,Ed, Seuil, Paris, 1986.

91 Jacques Derrida: L'écriture et la différance, Ed, Seuil, Paris, 1967.

92 Roland Barthe: Lempire des signes, Ed, Skira, Paris, 1970.

93 Julia Kristeva: Le Texte et sa science, Ed, Seuil, 1969.

94 A.J. Greimas: Sémiotique et sciences sociales, Ed, Seuil, 1976.

95 ميشيل فوكو: «الكلمات والأشياء»، ترجمة مجموعة من الأساتذة، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٢٨٥.

96 المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

97 المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

98 المصدر نفسه، ص ٣١٣.

99 Michel Foucault: Linguistique Et Sciences Sociales, In, Revue Tunisienne des Sciences Sociales, NDec. 1969, p, 249.

100 Ibid., p, 253.

101 Ibid., p, 253.

102 Michel Foucault: Les mots et les choses, Ed, Gallimard, Paris, 1966, p, 221.

103 ميشيل فوكو: «العودة إلى التاريخ»، ترجمة د. الزواوي بغورة في مجلة، أدب ونقد»، عدد ١٤٧، نوفمبر ١٩٩٠ القاهرة، مصر. وكذلك كتابنا، «مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو»، الفصل الثاني والسادس بشكل خاص. المجلس الأعلى للثقافة، مصر ٢٠٠٠.